FRANZ BRENTANO

SOBRE LOS MÚLTIPLES SIGNIFICADOS DEL ENTE SEGÚN ARISTÓTELES

ENCUENTRO

FILOSOFÍA

Ensayos
295

Filosofía
Serie dirigida por
Agustín Serrano de Haro

FRANZ BRENTANO

Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles

Presentación y traducción de Manuel Abella

EE
ENCUENTRO

Título original
Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles



Diseño de la cubierta: o3, s.l. - www.o3com.com

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa
y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:
Redacción de Ediciones Encuentro
Ramírez de Arellano, 17-10.ª - 28043 Madrid
Tel. 902 999 689
www.ediciones-encuentro.es

PRESENTACIÓN

(I)

Tiene el lector en sus manos una versión española de la disertación con la que un jovencísimo Franz Brentano de apenas 25 años se doctoró *in absentia* por la Universidad de Tubinga, en 1862. La obra fue publicada ese mismo año por la prestigiosa editorial Herder[1], de Friburgo, sin que desde entonces haya conocido nueva edición alemana. Y si en algún momento del siglo XX volvió a estar disponible comercialmente, fue gracias a una reimpresión fotomecánica de la *princeps*, realizada por la benemérita editorial Georg Olms, de Hildesheim, y hoy nuevamente agotada[2]. Por lo demás, esta precaria situación editorial afecta en mayor o menor medida a la totalidad de la obra brentaniana. En un mundo editorial como el alemán, tan generoso a la hora de levantar panteones de papel, Franz Brentano debe de ser el único filósofo de primera fila del que no hay, ni ha habido nunca, unas obras completas propiamente dichas[3].

Desde el momento de su publicación, la obra conoció cierto *succès d'estime*, que instaló a su autor en el selecto grupo de los Trendelenburg, Brandis, Bonitz, Zeller y demás artífices del renacimiento de los estudios aristotélicos en la Alemania del XIX. Desde entonces, la disertación se mantiene en los repertorios bibliográficos

sobre metafísica aristotélica, también en los que no tienen pretensiones de exhaustividad, convertida en clásico de referencia obligada para el estudio del problema del ser en Aristóteles[4]. No se puede dejar de recordar, por lo demás, que buena parte de este prestigio académico proviene de la admiración entusiasta que la obra suscitó en uno de los grandes filósofos del siglo XX, Martin Heidegger, quien al parecer la leyó por primera vez hacia 1907, siendo todavía estudiante de secundaria en Friburgo, encontrando en ella «la revelación de la filosofía» y un estímulo en su propio camino de pensamiento[5].

(II)

Franz Brentano (Marienberg 1838-Zúrich 1917) fue un pensador de gran originalidad, que conoció como pocos la historia de la filosofía (especialmente en sus períodos antiguo y moderno) y realizó aportaciones de interés en prácticamente todas las áreas del conocimiento filosófico y en psicología empírica. Entre sus principales campos de investigación destaca la ontología, disciplina que cultivó con asiduidad durante toda su vida y en la que se volcó especialmente durante sus últimos años[6]. La evolución de las principales ideas ontológicas de Brentano es compleja y no puede exponerse en los ceñidos límites fijados para esta introducción. Cabe señalar, en cualquier caso, que las investigaciones ontológicas de Brentano tienen como punto de partida sus trabajos en el campo de la psicología descriptiva o fenomenología (ambas expresiones pueden encontrarse en los textos de Brentano, así como una tercera de idéntico significado: psicognosia)[7]. En concreto, Brentano veía en la descripción de los actos de conciencia y sus contenidos, tal como se expone en líneas generales en su *Psicología desde el punto de vista empírico*[8] y con

mayor detalle en manuscritos póstumos de investigación[9], la condición de posibilidad de una teoría de objetos u ontología general. Su propósito, desde este planteamiento, era la fundamentación de un cierto tipo de *realismo crítico*, no muy distinto, en sus pretensiones, del de Locke, pues entendía que el origen y legitimidad de los principales conceptos ontológicos (substancias, propiedades absolutas de substancias —i.e. cualidades— y relaciones) debe aclararse investigando la naturaleza de los actos en que se dan tales conceptos y, sobre todo, su contenido empírico. El fracaso histórico del proyecto lockeano, es decir, el hecho de que el empirismo, históricamente, hubiese terminado abandonando el proyecto del realismo crítico para vincularse más bien a un planteamiento fenomenista[10] (Berkeley) o escéptico (Hume), no constituía para Brentano una prueba del error del proyecto en su conjunto sino, más bien, el testimonio de que en su realización se habían deslizado una serie de errores. Desde la perspectiva brentaniana, el programa realista habría quedado hipotecado, básicamente, por tres deficiencias:

En primer lugar, no haber sabido distinguir con precisión los polos subjetivo y objetivo de la conciencia, entremezclándolos en una noción híbrida, «idea», que sirve para pensar tanto los actos de conciencia como el contenido de dichos actos. En segundo lugar, no haber logrado garantizar la validez de los propios análisis fenomenológicos, esto es, la evidencia de los resultados obtenidos en el examen de la propia conciencia, librando así la totalidad del programa a la crítica escéptica. Y, en tercer lugar, haber organizado arbitrariamente el campo de conciencia según un modelo atómico, quizá por influencia de la física de la época, viendo en las llamadas «ideas simples» (de sensación y reflexión) una suerte de átomos mentales, con lo que el estudio de la conciencia no sería ya la descripción o análisis de dichos elementos en sus partes (pues no habría tales

partes), sino sólo la explicación de la síntesis de lo complejo a partir de lo simple.

Para solventar estas carencias, Brentano introdujo una serie de correcciones en la teoría empirista clásica, tomando ideas de diferentes autores para darles un sesgo profundamente original y producir, al tiempo, un programa que resulta bastante coherente. Así, para compensar la primera de las dificultades expuestas, desarrolló su concepto de intencionalidad, que es posiblemente el aspecto más conocido de su pensamiento y viene, justamente, a establecer una distinción nítida entre fenómenos físicos y psíquicos y a caracterizar la relación entre unos y otros[11]. Brentano llegó a disponer incluso de una teoría ontológica de la intencionalidad (o, mejor dicho, de varias sucesivamente[12]), inspirada en Aristóteles y en sus comentaristas medievales[13].

Para subsanar la segunda deficiencia, Brentano echó mano de Descartes y su teoría de la evidencia del *cogito*, reinterpretada ahora como evidencia de una dirección secundaria de la intencionalidad, referida esta vez al propio acto, e inseparable en términos reales de la primera (relativa al fenómeno físico o a cualquier otro contenido dado objetivamente). La evidencia en que se funda la validez de los propios análisis psicológicos queda garantizada, en primer lugar, por la propia unidad real del acto en que se integran la conciencia que observa y la conciencia observada y también, en segundo lugar, porque dicha unidad real es uno de los contenidos conocidos por la conciencia que observa —dicho de otro modo, porque el objeto de la dirección secundaria no es sólo la dirección primaria, sino la suma de las dos direcciones, primaria y secundaria[14].

Finalmente, para resolver el tercer problema, Brentano se inspiró en Stuart Mill (con su conocida distinción entre la complejidad lógica de los conceptos y la complejidad psicológica de los actos en cuanto tales[15]) y, sobre todo, en una peculiar lectura del

tratado aristotélico *Acerca del alma*, donde se habla de la presencia simultánea de sensibles propios (cualidades) y comunes (movimiento y reposo — por consiguiente, espacio y tiempo) en el contenido de sensación[16], quedando así establecida la necesaria complejidad de los fenómenos en el nivel mismo de la sensación y, por consiguiente, la posibilidad de un análisis capaz de distinguir una pluralidad de elementos en un todo articulado (frente a los átomos de sensación del empirismo clásico). Desde el modelo instituido por la psicología brentaniana, por tanto, la psicología no empieza con la descripción del proceso causal que lleva a la configuración de totalidades psíquicas complejas (asociación), sino con la mera descripción de totalidades de naturaleza puramente estructural, anterior a toda causación psíquica[17]. Lo mismo vale, por supuesto, para el ámbito de los fenómenos psíquicos (esto es, de esas otras ideas simples que Locke, para contraponerlas a las de sensación, denomina «de reflexión»). También aquí nos hallamos ante estructuras complejas susceptibles de un análisis previo a toda explicación genética.

Con esto, cabe ver en qué sentido la psicología descriptiva puede ponerse nuevamente al servicio de una ontología realista. La actitud crítica nos impide aceptar, desde luego, que los contenidos de nuestros fenómenos tengan su trasunto fiel en la realidad empírica externa (en la interna sí, pues la dirección secundaria de la intencionalidad es evidente, como vimos). Pero aunque tengamos que dudar o, incluso, negar que en la realidad misma se den propiedades como el color o el calor (y, por consiguiente, tengamos que suspender críticamente el juicio respecto a las determinaciones de lo real en sí), es innegable, en todo caso, que nuestros fenómenos no son sólo su contenido, sino que poseen también una *forma* que no es, en última instancia, sino la propia estructura del fenómeno, expresada en los modos de conexión de las partes que lo componen. Analizar esos modos

de conexión y, por consiguiente, los diferentes tipos y niveles en que se expresa la relación parte-todo es, así, el camino adecuado para producir una teoría de las categorías. Una teoría de las categorías que tiene, con ello, un doble fundamento: (a) fenomenológico (el punto de partida es el fenómeno) y (b) mereológico (porque lo que interesa es precisamente el modo de conexión de las partes del fenómeno)[18].

El modo en que este planteamiento se esgrime frente a las limitaciones de Locke, se apreciará mejor mediante un ejemplo: los críticos fenomenistas de Locke insistieron en que, cuando se analiza el contenido de nuestras ideas, no se descubre en ellas nada que pueda valer como garantía fenoménica de la idea de substancia. La respuesta de Brentano, desde el planteamiento que acabamos de bosquejar, sería que, si Locke hubiese sido consciente de la necesaria complejidad estructural de todos los fenómenos físicos en el nivel que él considera «simple» (por ser genéticamente originario) de la sensación, habría podido preguntarse si hay algo necesariamente presente en todo fenómeno estructurado y, caso de descubrirlo, caracterizarlo como *pendant*, en el fenómeno, de lo que en la realidad misma sería la substancia. Para ello, por ejemplo, hubiera valido con advertir que los datos de sensación cualitativa y espacial constituyen partes inseparables de un mismo fenómeno, o también (por situarnos en el plano de lo mental) que todo acto de conciencia se construye, como accidente, sobre un substrato cuya presencia es, si no observable, sí al menos deducible a partir de la peculiar estructura del fenómeno «conciencia»[19]. El descubrimiento en el fenómeno de un elemento que actúa como substrato respecto de las restantes partes del fenómeno es, así, el fundamento fenomenológico de la idea de substancia y, con ello, del programa mismo del realismo crítico.

El descubrimiento de la complejidad de los fenómenos es, así, la mejor arma contra el fenomenismo y el escepticismo, pero

también, según Brentano, contra idealismos del tipo kantiano[20] —pues traslada al correlato objetivo de la conciencia perceptiva una serie de determinaciones que en Kant (y, con él, en toda otra filosofía que conciba el conocimiento básicamente como síntesis) se explicaría en términos de constitución subjetiva. Eliminada la concepción sintética del conocimiento gracias a un planteamiento que presenta fenómenos complejos en el nivel de la pura receptividad, desaparece también la idea de una subjetividad constituyente.

Como puede verse, carece enteramente de sentido presentar a Brentano como una especie de filósofo escolástico perdido en el siglo XIX. Si la filosofía de Brentano resulta, en alguna medida, un cuerpo extraño a su propia época, no lo es, desde luego, porque pretenda asumir un programa filosófico anterior al giro epistemológico moderno, *sino por conservar el programa moderno en su versión prekantiana*[21]. Para Brentano, el proceso que conduce del realismo de Locke al fenomenismo de Berkeley, y de éste al escepticismo de Hume, es la consecuencia de errores en la *realización* del programa lockeano, no de un defecto en el *proyecto* mismo. Por eso, Kant se equivoca al asumir como fatalidad (del devenir filosófico moderno) lo que en sí mismo no es sino una deriva contingente. Aristóteles y Tomás (pero también Descartes o Leibniz) son interesantes porque corrigen el programa de Locke en sus principales carencias. Como consecuencia de este planteamiento, el programa filosófico de Brentano entra en conflicto con toda la filosofía alemana posterior a la publicación de la *Crítica de la razón pura*. Si Brentano tiene razón, nada de lo sucedido en Alemania con posterioridad a 1781 es un verdadero avance filosófico. Volver a Aristóteles, desde este planteamiento, no es volver a una fase de la filosofía anterior al giro moderno (al modo en que, desde Nietzsche o Heidegger, se reivindica una vuelta al pensamiento griego), sino volver al proyecto

filosófico inicial de la modernidad, revitalizándolo. Por lo demás, al introducir savia nueva en el programa lockeano, Brentano no sólo pretende frenar el curso de la filosofía que parte de Kant. También pretende (y aquí resulta inevitable reconocer sus logros) ofrecer un modelo de filosofía que, en marcado contraste con la poquedad filosófica del positivismo decimonónico, no sólo no se declara «antimetafísica», a la manera de Comte y Mill[22], sino que entra de lleno en la discusión de todos los problemas de la ontología clásica. Eso es, en suma, Aristóteles para Brentano: empirismo con metafísica.

(III)

Brentano estudió a Aristóteles con asiduidad durante toda su vida, pero esta frecuentación alcanzó especial intensidad durante tres períodos: una primera etapa, formativa, se puede datar entre 1859 y 1867 y se salda con la publicación de las dos grandes monografías iniciales: *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles* (1862) y *La psicología de Aristóteles* (1867)[23]. Una segunda etapa, hacia mediados de los años 80, tuvo como ocasión un suceso puramente externo: las dos obras anteriores presentaban, para muchos, una visión excesivamente «escolástica» del pensamiento de Aristóteles. Y esto, en la época de la *Kulturkampf*, resultaba algo más que una mera cuestión hermenéutica. Así, la interpretación de la teoría aristotélica sobre el origen del espíritu humano contenida en *La psicología de Aristóteles* suscitó una dura crítica del gran historiador de la filosofía griega Zeller, que acusó a Brentano de desarrollar una interpretación incompatible con el rigor filológico. La controversia se plasmó en una serie de textos polémicos, en los que la discusión estricta sobre un problema concreto resulta, quizá, menos interesante

que la serie de supuestos tácitos que la presiden. Como señala Rolf George[24], si Zeller veía en Brentano una indeseable resurrección de planteamientos escolásticos que había costado siglos neutralizar, Brentano consideraba a Zeller un mero historiador de la filosofía, sin capacidad de discusión teórica de los problemas mismos y que, además, planteaba la historia de la filosofía en términos hegelianos, mostrando más interés por reducir a un autor a un principio o idea central (en el ámbito más general del despliegue de la historia de la filosofía) que por captar las complejidades y los detalles de cada sistema[25]. Pretender hacer algo así con Aristóteles era, para Brentano, síntoma máximo de incomprensión, pues, como acabamos de ver, nuestro autor tenía de la filosofía aristotélica una concepción radicalmente intemporal, viendo en ella fundamentalmente un banco de conceptos y teorías para la elaboración de una ontología y una teoría del conocimiento de base empírica y perfectamente compatible con los resultados de la ciencia contemporánea. El resultado de estos debates está recogido en el volumen titulado *La doctrina aristotélica sobre el origen del intelecto humano.*

Finalmente, la tercera etapa de estudios aristotélicos coincide con un período de creciente aislamiento académico y personal, que tiene como expresión externa el abandono de la actividad docente y el establecimiento en Italia y, como trasunto teórico, la progresiva ruptura del entendimiento entre Brentano y sus principales discípulos, incapaces de seguir al maestro en el nuevo rumbo que su filosofía toma a partir de 1903[26]. Coincide también con la época en que Brentano pierde progresivamente la vista hasta quedar completamente ciego. Esta última época de estudios aristotélicos tiene su plasmación en el libro *Aristóteles y su concepción del mundo* (1911)[27], extraordinaria declaración de fe en el valor intemporal de la filosofía aristotélica como principio absoluto del pensamiento —y que, precisamente por haberse

propuesto hacer algo semejante en plena edad dorada del historicismo, constituye quizá un ejemplo del más alto tipo de homenaje que un filósofo puede rendir a otro. Para completar este panorama de publicaciones de temática aristotélica, la editorial Felix Meiner ha publicado, en fecha relativamente reciente, el conjunto de manuscritos de investigación a partir de los cuales Brentano elaboró *Aristóteles y su concepción del mundo*. La publicación lleva por título *Sobre Aristóteles* y contiene material de primer orden[28].

(IV)

La disertación *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles* es sólo un primer paso en un largo proceso de acercamiento a Aristóteles y, también, en un largo proceso de maduración personal. Y esto es algo que puede olvidarse con facilidad, pues diferentes circunstancias han hecho que la tesis doctoral, por sí sola, haya sido mucho más estudiada y referenciada que todos los otros libros aristotélicos de Brentano juntos. De hecho, el programa ontológico expuesto más arriba apenas resulta perceptible en una primera lectura general —y por eso justamente nos ha parecido necesario referirnos a él, para que el lector pueda tener constancia de las líneas de fuga a las que apunta esta primera interpretación brentaniana de Aristóteles. Por lo demás, la lectura de la disertación gana considerablemente en perspectiva cuando se complementa con la del segundo gran libro de la época, *La psicología de Aristóteles* (1867). Sólo entonces se descubre, por ejemplo, que la caracterización que del ὂν ὡς ἀληθές se hace en la disertación está destinada a proporcionar una base explicativa a la teoría de la intencionalidad. Y sólo entonces se descubre, además, que el examen brentaniano de la teoría de las

categorías tiende potencialmente a una reducción fenoménica de las mismas apoyado en la lectura de pasajes de *De anima*, como el mentado acerca de la distinción entre sensibles propios y comunes. Separada de su volumen complementario, la disertación apenas da pistas en esta dirección; permite, por ende, a la manera de Heidegger, contraponer un Brentano fenomenólogo (el Brentano de Husserl) al Brentano entregado a la discusión de problemas ontológicos (obviamente, el Brentano del propio Heidegger). A la luz de lo que llevamos visto, en cualquier caso, las tesis centrales de la monografía cobran una cierta transcendencia, que va más allá de su sentido explícito.

Brentano comienza su tratado[29] recapitulando los diferentes pasajes en que Aristóteles habla de sentidos del ente, mostrando que todos ellos se dejan reconducir a una cuádruple distinción, expresada en los conceptos de ὂν κατὰ συμβεβηκός (lo accidentalmente ente, lo fortuito), ὂν ὡς ἀληθές (el ente en el sentido de la verdad, con su correlato, lo no-ente en el sentido de lo falso), ὂν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ (el ente en potencia y el ente en acto) y, finalmente, el ὄν que se distribuye según las figuras de las categorías. Esta división central sirve para articular la obra, que se ordena en cuatro capítulos[30], dedicados a cada uno de estos sentidos. Sin pretender negar el interés de los restantes capítulos, hay que reconocer el peso especial del último, dedicado al ente categorial, que supera ampliamente en extensión al resto de la obra tomada en bloque. Esta concentración de Brentano en la teoría de las categorías resulta perfectamente comprensible cuando se piensa desde su término *ad quem* en los planteamientos ontológicos expuestos más arriba. Por lo demás, el análisis del ser categorial se centra en la defensa de dos tesis principales:

Primera: que entre los diferentes sentidos categoriales del ente se da una unidad de analogía, y que en este caso unidad

de analogía significa unidad de remisión a un término común, la πρώτη οὐσία[31].

Segunda: que precisamente en razón de esa unidad de remisión πρὸς ἕν cabe la posibilidad de proceder a una deducción de las categorías, demostrando así infundadas las acusaciones de Kant, Hegel y otros, para quienes Aristóteles habría enunciado su tabla categorial de manera puramente rapsódica, sin un verdadero principio de división[32].

En la defensa de estos planteamientos, el joven Brentano actúa por lo general con suma cautela, y llega a pedir al lector que «allí donde se descubra algo imperfecto y afectado por errores y carencias, téngase a bien reparar en mi juventud e inexperiencia». Tal dosis de cautela resultaba plenamente necesaria, si se tiene en cuenta que el blanco principal de las críticas (sobre todo, en lo referente a los dos puntos anteriores) era el más reputado especialista aristotélico de la época (que, además, unía a esta condición la de mentor del propio Brentano y dedicatario de la disertación): Adolph Trendelenburg, catedrático de filosofía en Berlín y autor de una magnífica *Historia de la teoría de las categorías* que todavía hoy se lee con aprovechamiento[33].

El joven Brentano había iniciado sus estudios de filosofía en Múnich (1856-1857), donde asistió a los cursos de Ernst von Lasaulx. En 1858 se trasladó a Wuzburgo, pero al año siguiente, en conformidad con los hábitos itinerantes del estudiantado alemán, el interés creciente por la filosofía aristotélica le condujo a Berlín, donde Trendelenburg reunía en torno a sí a un grupo de jóvenes filósofos (la nómina de quienes estudiaron con él incluye a Dühring, Eucken, Ueberweg, Prantl, Cohen y Dilthey) y pasaba por promotor de un renacimiento aristotélico en Alemania[34]. El caso es que el enfoque que Trendelenburg daba de la filosofía aristotélica no debió de parecer a Brentano demasiado convincente, pues al año siguiente se trasladó a Münster, a

seguir cursos de filosofía escolástica con Franz Clemens. En la disertación, como tendrá ocasión de comprobar el lector, se pone muy de manifiesto la preferencia brentaniana por los intérpretes escolásticos frente a las lecturas modernas. El choque teórico con Trendelenburg resultaba, pues, más o menos inevitable.

En realidad, Trendelenburg no era un mero estudioso de Aristóteles, sino un pensador original que había desarrollado una filosofía propia, contenida fundamentalmente en sus *Investigaciones lógicas*[35]. No podemos, desde luego, analizar aquí esta obra, ni siquiera en sus líneas maestras, pero al lector de la disertación brentaniana le conviene saber que, desde esta filosofía (que viene a ser una propuesta de reconstrucción del kantismo partiendo de una reforma drástica de la Estética Trascendental), Trendelenburg reivindicaba a Aristóteles, básicamente, en dos respectos: (1) como modelo, frente a Hegel, de una «lógica impura», desarrollada en contacto con el conocimiento científico, experimental, y (2) como exponente (y tematizador, en metafísica) de una concepción dinámica de la realidad, que brindaría ciertos elementos necesarios para proceder a la reforma del kantismo.

En concreto, Trendelenburg pensaba que el error fundamental de Kant, contenido en la Estética Trascendental, había sido intentar derivar la experiencia del movimiento a partir de las intuiciones de espacio y tiempo, cuando el orden de la derivación debería ser más bien el opuesto: la verdadera forma de la sensibilidad es el movimiento, y de él proceden espacio y tiempo. Para Trendelenburg, sólo cuando se advierte que lo dado en la intuición pura no son el espacio y el tiempo, separados, sino el propio movimiento «constructivo» del sujeto, como generador de ambos, resulta posible proceder a la fundamentación de la idea kantiana de autoconciencia como principio de toda síntesis (pues toda síntesis remite, en última instancia, al dinamismo integrador de la subjetividad) y, con ello, establecer la «raíz común»

de entendimiento y sensibilidad, esto es, proceder a la deducción de un sistema categorial de base realmente experiencial (en la propia intuición pura del movimiento). Más aún, sólo entonces se consigue también liberar al kantismo de los riesgos de reducción subjetiva del conocimiento, pues es precisamente este descubrimiento de que la subjetividad es básicamente dinamismo lo que permite hablar de identidad entre sujeto y objeto (también en el ámbito del ser lo fundamental es el movimiento) y, por consiguiente, afirmar la posibilidad de un acceso cognoscitivo al ser. Dicho con las palabras del propio Trendelenburg: sólo si se acepta «que el movimiento pertenece tan originariamente al pensamiento como al ser y que espacio y tiempo se generan primariamente a partir del movimiento» se logra restaurar «la armonía de lo objetivo y lo subjetivo que Kant ha destruido violentamente»[36].

Así, la fascinación de Trendelenburg por Aristóteles era básicamente deslumbramiento ante una concepción dinámica de la realidad articulada en conceptos metafísicos fundamentales (materia y forma; potencia y acto) y capaz de ser puesta en conexión con un marco filosófico de raigambre kantiana y post-idealista[37]. Por ello mismo, dicha fascinación terminaba allí donde la ontología aristotélica deja de funcionar en este sentido, es decir, allí donde la concepción dinámica de la realidad cede el paso ante planteamientos de índole más bien estructural, donde el problema del movimiento no es fundamental a la hora de articular un estudio del ser. Y esto ocurre, precisamente, en la teoría de las categorías. Por esta razón, la *Historia de la teoría de las categorías*, de Trendelenburg, se muestra profundamente crítica con Aristóteles, viniendo a decir que la tabla aristotélica de las categorías supone, en el fondo, una decepción respecto de aquello que verdaderamente debería contener. Trendelenburg tiende a mostrar que, en lugar de articularse en torno al problema de la κίνησις, la tabla categorial se deja llevar por consideraciones

puramente lingüísticas, que suplantan la verdadera dimensión ontológica del proyecto. Este intento de relativización general de la tabla categorial lleva a Trendelenburg a sostener (1) que la analogía categorial tiene un carácter puramente proporcional, obviando la cuestión de la referencia a un término común; y también (2) la naturaleza puramente rapsódica de la tabla, la falta de principios de deducción. Como se recordará, las dos tesis principales sostenidas por Brentano, que enunciamos más arriba, contienen justamente la negación de ambos planteamientos.

Vemos así, por tanto, que la polémica iniciada por Brentano dista mucho de ser un mera discusión entre comentaristas de Aristóteles, y refleja más bien una verdadera «lucha por Aristóteles», esto es, por la posibilidad de reivindicar a Aristóteles desde posiciones teóricas claramente enfrentadas: la (neo-)kantiana, que para Brentano es realmente una deriva respecto del programa originario de la filosofía moderna, y la empírica, a la que se adhiere el propio Brentano y que, por razones que hemos estudiado más arriba y se descubren sobre todo en *La psicología de Aristóteles,* tiende a hacer de la tabla categorial el centro de las consideraciones ontológicas, replanteando cualquier otro problema ontológico en términos categoriales.

(VI)

Dicho esto, sólo nos queda referirnos a un punto, a saber, el paso fundamental que media entre los planteamientos maduros de Brentano, que recapitulábamos más arriba, y los puntos de vista sostenidos en la disertación.

Como la unidad analógica de las diferentes categorías tiene que ver con la remisión a un término común, la substancia individual, el criterio propuesto por Brentano al proceder a la deducción no

es otro, obviamente, que las diferencias en los modos de remisión. En comparación con las diferencias lógicas («específicas») que sirven para proceder a la descomposición de un género en sus especies, estas otras diferencias serían anteriores a los géneros supremos (que vienen a ser las propias categorías) y merecerían por tanto la denominación de «diferencias ontológicas»[38]. Ahora bien, en la deducción Brentano procede según una especie de imperativo hipotético (si se aceptan una serie de teorías aristotélicas en física y metafísica, la tabla categorial fijada por el propio Aristóteles se sigue necesariamente) y, por ello, se propone llegar efectivamente a las ocho categorías establecidas definitivamente por Aristóteles (o, dicho de otro modo, las diez de *Categorías,* menos ἔχειν y κεῖσθαι). Estas categorías son, recordémoslo: substancia, cantidad, cualidad, hacer, padecer, lugar, tiempo y relación.

Cuando se considera el contenido real que Aristóteles da a cada una de estas categorías, con todo, se descubre que en algunos casos se da una auténtica *identidad real* entre individuos de diferentes categorías[39]. Así, por ejemplo, todo hacer es a la vez un padecer[40]. Y todo lugar, en la medida en que se considera como tal el continente de algo, es la vez una determinación cuantitativa (la extensión de dicho continente)[41]. Para llegar a las ocho categorías aristotélicas a partir de una distinción de sentidos de ser en su modo de remisión a la substancia individual se hace necesario, por tanto, asumir que lo que es realmente lo mismo puede remitir de manera distinta a la substancia individual —tesis que Brentano efectivamente asume. Ahora bien, como no es posible que lo que es realmente lo mismo remita de manera distinta a la misma substancia, las diferencias de remisión lo son *en relación* a diferentes substancias —por ejemplo, algo es un hacer respecto del agente y un padecer respecto del paciente. La distinción fundamental entre sentidos de ser a la hora de dar lugar

a las principales categorías accidentales (frente a la de relación) es, por consiguiente, la de si esa remisión es (1) la de algo que se halla en la propia substancia (ἐνεῖναι: inherencias, i.e. cantidad y cualidad), la de algo que se halla fuera (τὰ ἐν τινι: circunstancias, i.e. lugar y tiempo) o la de algo que se halla en parte dentro y en parte fuera (κινήσεις: operaciones: hacer y padecer). Pero el problema es que, entonces, da la impresión de que la teoría categorial en su conjunto se funda no ya sobre una distinción entre modos de ser sino sobre una distinción entre tipos de... ¡relación! Y esto resulta especialmente problemático por dos cosas. En primer lugar, obviamente, porque la relación es en sí misma una de las categorías, con lo cual no se ve en qué sentido puede ser también el elemento que ordene todo el sistema categorial. En segundo lugar, porque el propio Brentano reconoce que las relaciones son, más que un ente, «la sombra de un ente», ya que les falta precisamente el rasgo distintivo característico de lo real: la existencia de una κίνησις en virtud de la cual se adquiere o se pierde la determinación correspondiente[42].

Esta dificultad teórica tiene su expresión en el principal escollo terminológico que se le plantea al traductor al poner en español la disertación: para hablar del modo de referencia de cada categoría a la substancia individual Brentano utiliza el término *Verhältnis,* que en un contexto neutro se podría traducir perfectamente por «relación», pero que aquí es preciso evitar, pues Brentano lo emplea, naturalmente, para eludir el problemático *Beziehung,* que es el término natural para designar a las relaciones en su sentido categorial. Los franceses disponen del doblete *relation/rapport*[43], que permite salir elegantemente del paso, pero en español no hemos sido capaces de encontrar nada semejante, y finalmente hemos optado por traducir *Verhältnis* por remisión o modo de remisión, buscando la concordancia en la intención, ya que no en el significado propiamente dicho. Pero, dificultades

de traducción al margen, confiamos en que se advierta la existencia de un problema teórico en sí —y la dificultad de darle una solución desde los principios asumidos por el propio Brentano en el tratado.

El mismo problema puede examinarse desde otro punto de vista: en numerosos pasajes, la caracterización de los modos de ser como modos de remisión se complementa (o, incluso, se reemplaza) con una caracterización alternativa en términos de «inherencia» y otras palabras de significado afín. Así, en pp. 144-145 se dice que «todo lo que no es substancia, *pertenece* (*angehört*) a una substancia en tanto que accidente, y sólo es ente porque *pertenece* a una substancia». Y en esa misma página, tratando de las diferencias entre la predicación de las substancias segundas y la de las restantes categorías, se nos dice que «en el caso de aquéllas, lo que se atribuye a la substancia primera es a la vez un nombre y un concepto; éstas, en cambio, no pueden identificarse conceptualmente con ella, ya que no son nada esencial a la substancia y simplemente se encuentran *en* ella como accidentes» (*als Akzidenzien in ihr sich finden* —todos los subrayados son nuestros). En p. 153, a su vez, se nos recuerda que «las categorías se distinguen según las diferencias de su remisión (*ihres Verhältnisses*) a la substancia primera, esto es, según los diferentes modos de su existencia *en* la substancia primera (*ihrer Existenz in der ersten Substanz*)». Este último pasaje resulta especialmente significativo, pues muestra que Brentano considera sinónimas ambas expresiones. Finalmente, vaya otra cita de la página 153: «Lo que pertenece a diferentes categorías existe de diferente modo *en* la substancia primera (*existiert... in der ersten Substanz*). Y, al contrario, todo lo que pertenece a la misma categoría se dará *en* ella del mismo modo (*wird... in derselben Wiese in ihr einwohnen*) —a saber, del modo que viene determinado por la propia categoría como género supremo». Como puede

verse, términos como *existieren in*, *inwohnen*, *inhärieren*, se postulan continuamente como alternativa a la noción de remisión (*Verhältnis*), cuando se trata de caracterizar los diferentes modos del ente respecto del término común de todos ellos. Pero el problema es que no se ve qué pueden significar tales términos cuando se refieren a determinaciones categoriales que no están situadas *en* la substancia primera (y como tales valen sólo las propias determinaciones substanciales y las accidentales de la clase del ἐνεῖναι). Es verdad que Brentano afirma que hay un sentido amplio y un sentido estricto de inherencia (pp. 181 y 186), pero esta afirmación tampoco sirve de mucho, pues en ningún caso se aclara en qué consiste la diferencia entre ambos sentidos. Dicho de otra manera: cuando X existe en Y, es porque X es parte de Y (en algún sentido). El establecimiento de un criterio restrictivo de «existir en» sólo es comprensible, por tanto, como determinación de diferentes tipos de remisión parte-todo. Y esto no puede hacerse en el planteamiento propuesto, pues entre los modos propuestos de remisión a la substancia (y, por tanto, de «inherencia» en sentido lato) se dan casos que no pueden considerarse del tipo parte-todo (a saber, todas aquellas categorías en que tampoco hay inherencia en sentido restringido, ἐνεῖναι).

Parece claro, por tanto, que las caracterizaciones en términos de «remisión» (*Verhältnis*) y en términos de «inherencia» (*Inhärenz*) no pueden ser equivalentes. Y que el intento de deducción emprendido por Brentano exige decantarse por una de las dos direcciones que aquí se abren: o bien optar por la fundamentación relacional de la teoría de las categorías, cosa que sólo sería posible abandonando la caracterización de la relación como (1) categoría específica, (2) sin relevancia ontológica —y en este caso daríamos paso a una teoría categorial centrada ya no en el concepto de substancia individual, sino en el de hecho — que es precisamente el modo de caracterizar ontológicamente a

las relaciones cuando uno las deja de pensar en términos de determinación de una substancia. O bien, como segunda posibilidad, optar por un replanteamiento del sistema categorial desde la mereología, es decir, no aceptar más categorías que modos cabe determinar en la relación parte-todo, respetando así el principio que hace de la substancia individual el centro mismo de la ontología. Si se han seguido los parágrafos precedentes, se adivina inmediatamente que la opción de Brentano debía ser esta segunda, pues el desarrollo de una ontología a partir del análisis psicológico-descriptivo de los fenómenos comportaba, justamente, la articulación del fenómeno como totalidad estructuralmente compleja, elaborando los principios de una ontología formal a partir de los modos de relación parte-todo en los contenidos de los actos. En cualquier caso, y pese a que aquí Brentano no procede a una reducción categorial semejante —antes bien, se aferra, según vimos, a la idea de que la variación en los modos de remisión a la substancia individual es compatible con la identidad real de entidades pertenecientes a diferentes categorías[44]— hay un elemento que nos permite adivinar cuál habrá de ser su opción: su defensa a ultranza de la idea de que la πρώτη οὐσία es el centro mismo de la ontología, que surge continuamente en las páginas del tratado y reaparece, de forma que no es en absoluto casual, en la página final: «Si la metafísica es la ciencia del ente en cuanto tal, resulta entonces claro que su objeto principal es la substancia. Pues en todos los casos de analogías semejantes, la ciencia trata fundamentalmente del primer analogado, del que dependen y reciben su nombre todos los demás. El filósofo primero debe, por tanto, investigar los principios y causas de la substancia. De ella debe, sobre todo, en primer lugar y, por así decir, exclusivamente, considerar qué sea»[45].

Si el lector, tras estudiar la disertación, acude a las grandes obras en las que se contiene la ontología madura de Brentano,

en especial a los textos recogidos en *Kategorienlehre* y *Über Aristoteles*, descubrirá que estas obras desembocan exactamente en el tipo de reestructuración categorial (mereológica, en términos de inherencia) que aquí constatamos ya, de alguna manera, como tendencia implícita.

(VII)

La presente traducción se ha realizado sobre el texto alemán de la primera edición, reproducido fotomecánicamente por la editorial Olms. En la edición original figuran numerosas citas en griego y latín, que Brentano no suele traducir. Atendiendo a las demandas del lector actual, nos ha parecido imprescindible añadir la traducción española de todos estos textos. En la bibliografía hispánica actual disponemos, por primera vez en mucho tiempo, de todo un repertorio de excelentes versiones de las obras de Aristóteles y otros filósofos antiguos. Como estas versiones son de fácil acceso y están muy extendidas, lo más prudente resultaba, desde luego, atenerse a ellas a la hora de ofrecer traducciones de los textos citados por Brentano. Sin embargo, surgían dos dificultades. La primera, que los textos aristotélicos y de otros autores, tal como Brentano los cita, proceden de ediciones realizadas, como mínimo, a mediados del siglo XIX —y no recogen, por tanto, los enormes avances que desde entonces han tenido lugar en el campo de la crítica textual, que sí incorporan nuestras traducciones recientes, dando lugar así a lecturas divergentes. La segunda, que entre el joven Brentano y nosotros media también siglo y medio de evolución filosófica, con lo que la lectura brentaniana de los textos aristotélicos se mueve en un horizonte conceptual un tanto distinto del nuestro (para el que la obra de Jaeger y otros autores posteriores al propio Brentano marca un

antes y un después). Nuestro autor, por poner un par de ejemplos, vierte ὄν como «ente», no como «lo que es»; y οὐσία como «substancia» —y no, desde luego, como «entidad». Era obligado, por tanto, que allí donde Brentano no ofrece traducción propia (que es la mayor parte de los casos), la propuesta por el traductor conservase los mismos criterios terminológicos e interpretativos.

Así las cosas, hemos optado por la solución que consideramos la menos mala. Cuando las traducciones modernas concuerdan en el espíritu y la letra con la lectura brentaniana (y esto ocurre, obviamente, en una amplia mayoría de casos), nos atenemos a ellas. Por su parte, allí donde cabe la posibilidad de conservar el texto de la traducción, introduciendo simplemente alguna modificación terminológica, hemos procedido de este modo. Finalmente, cuando no había traducción disponible, o ésta se apoyaba en lecturas distintas de las de Brentano, hemos procedido a la traducción directa. En ningún caso pretendemos, por tanto *corregir* la traducción griega de referencia —quien esto escribe se confiesa absolutamente incapaz de mejorar las traducciones disponibles, y si ha acudido a ellas es, justamente, por considerarlas óptimas— sino sólo ajustar el texto a la lectura de Brentano. Por lo demás, las traducciones empleadas son las siguientes:

Para la *Metafísica*, que constituye con mucho la principal cantera de citas, la versión de Tomás Calvo Martínez en Gredos (Madrid 1994), con algún apoyo adicional en la edición trilingüe de Valentín García Yebra (Madrid 1987), también en Gredos. Para la *Física*, la edición bilingüe de José Luis Calvo Martínez en la colección Alma Mater del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid 1996). Para los *Tratados de lógica*, la edición en dos volúmenes de Miguel Candel Sanmartín (Madrid 1982-1988). Para el tratado *Acerca del alma*, la versión de Tomás Calvo

Martínez en Gredos (Madrid 1978). Este grupo de obras agota la práctica totalidad de los textos aducidos.

De manera mucho más esporádica aparecen también citas de otras obras: la *Ética Nicomaquea* y la *Ética Eudemia* (para las que nos atenemos a las versiones que de ambas da Julio Pallí Bonet, en Gredos, Madrid 1985); el tratado *Acerca de la generación y la corrupción* (según la versión de Ernesto La Croce, Gredos, Madrid 1987); y también los tratados sobre la *Reproducción de los animales* (según la traducción de Ester Sánchez, también en Gredos, Madrid 1994) y las *Partes de los animales* (por la versión de Elvira Jiménez Sánchez-Escariche, Gredos, Madrid, 2000); finalmente, el tratado *Acerca del cielo* (en la versión de Miguel Candel, Gredos, Madrid 1996).

Notas

[1] Franz Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Verlag Herder, Freiburg in Breisgau 1862.

[2] Franz Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles.* Unveränderter fotomechanischer Nachdruck der 1. Auflage, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1960.

[3] La mayor parte de las obras brentanianas se mantienen en prensa en la *Philosophische Bibliothek* de la editorial Felix Meiner, inicialmente instalada en Leipzig y luego en Hamburgo. Durante mucho tiempo, los criterios editoriales empleados en estas ediciones fueron bastante discutibles, pues implicaban intervenciones drásticas de los editores en los textos de Brentano. Desde finales de los años setenta, las nuevas ediciones resultan ya satisfactorias desde el punto de vista científico. Hay un proyecto de obras completas, auspiciado por la *Brentano Forschung* de Wurzburgo, que todavía no se ha materializado.

[4] Otro clásico contemporáneo en el estudio de este mismo problema, publicado exactamente un siglo después de la disertación brentaniana, *Le problème de l'être chez Aristote*, de Pierre Aubenque (1ª ed. París 1962), se hace eco en numerosos pasajes de las tesis de Brentano y comienza incluso con una cita de dicha obra (cf. p. 1).

[5] Cf. Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, vol. III, Ed. Minuit, París 1974, p. 109.

[6] Su principal obra de referencia en este campo sigue siendo: Franz Brentano, *Kategorienlehre.* Mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Alfred Kastil, Felix Meiner, Hamburgo 1933 (con reimpresiones posteriores).

Se espera con interés la anunciada publicación de los cursos de metafísica dados por Brentano en la Universidad de Wurzburgo, en los primeros años de su carrera docente (1866-1872).

[7] Las tres denominaciones aparecen en los cursos de «psicología descriptiva» que Brentano dio a finales de los años ochenta y primeros noventa en la Universidad de Viena y que, en fecha relativamente reciente, han sido objeto de edición parcial: Franz Brentano, *Deskriptive Psychologie.* Aus dem Nachlass herausgegeben und eingeleitet von Roderick M. Chisholm und Wilhelm Baumgartner, Felix Meiner Verlag, Hamburgo 1982. Para «deskriptive Psychologie», cf. pp. 127-130; para «Phänomenologie», cf. 129; para «Psychognosie», *passim,* especialmente pp. 1-9 y 154-159.

[8] Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt,* Duncker und Humblot, Leipzig 1874. Actualmente, esta obra se publica siguiendo la edición en dos volúmenes establecida en 1924 por Oskar Kraus, que añade a la edición original una serie de apéndices introducidos por el propio Brentano en la edición parcial de 1911 (titulada *Von der Klassifikation der sinnlichen Phänomene*), y otros más, introducidos póstumamente por Kraus en 1924. El propio Kraus añadió más adelante un tercer volumen (publicado inicialmente en 1925 bajo el título: *Vom sinnlichen und noetischen Bewusstsein*), con nuevos inéditos. Cotejando la edición de 1924 con la *princeps,* hemos podido advertir también la desaparición de algún párrafo y un cierto número de cambios de menor entidad, incluyendo algunas erratas. En español, contamos con una traducción parcial de la *Psychologie:* Franz Brentano, *Psicología.* Traducción de José Gaos, Revista de Occidente, Madrid 1926.

[9] Especialmente, en los cursos de psicología descriptiva reseñados en la nota 7.

[10] Para conocer la crítica de Brentano a los planteamientos fenomenistas de su tiempo puede leerse el resumen crítico que hizo de la obra de Ernst Mach titulada *Conocimiento y error,* Franz Brentano, *Über Ernst Machs Erkenntnis und Irrtum* (aus dem Nachlass), Herausgegeben von R. M. Chisholm und Johann C. Marek, Rodopi, Amsterdam 1988. Mach fue el sucesor de Brentano en la cátedra de filosofía en Viena, cuando éste tuvo que abandonarla por motivos extraacadémicos.

[11] Cf. *Psychologie vom empirischen Standpunkt* I, p. 122.

[12] Cf. *Deskriptive Psychologie,* pp. 21- 22 y 25-27, donde los conceptos mereológicos de parte distincional en sentido propio y parte distincional en sentido modificado se emplean, respectivamente, para dar una caracterización ontológica del correlato mental y el objeto intencional.

[13] Cf. Klaus Hedwig, «Der scholastische Kontext des Intentionalen bei Brentano», en R. M. Chisholm y R. Haller (eds.), *Die Philosophie Franz Brentanos,* Rodopi, Amsterdam 1978. Tiene gran interés, como fuente de documentación sobre el período medieval la siguiente obra: Dominik Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter,* Klöstermann, Frankfurt am Main 2004 (2ª edición revisada).

[14] Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* I, p. 199. Para un examen crítico de la teoría brentaniana de la intencionalidad secundaria, siguen teniendo interés varias obras de principios de siglo: (a) Hugo Bergmann, *Untersuchungen zum Problem der Evidenz der inneren Wahrnehmung,*

Niemeyer, Halle an der Saale 1909; (b) Adolf Phalén, *Zur Bestimmung des Begriffs des Psychischen,* Skrifter utgifna af Kungl. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala, 16, Uppsala-Leipzig 1914, especialmente pp. 191 y ss.; (c) Adolf Phalén, *Beitrag zur Klärung des Begriffs der inneren Erfahrung,* Uppsala 1913. Phalén sostiene que el concepto de una autoconciencia evidente e inmediata es en sí mismo contradictorio (op. cit. p. 112 y ss.).

[15] Cf. F. Wilson, «Mill on Psychology and the Moral Sciences», en John Skorupski (ed.), *The Cambridge Companion to Mill,* Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 203-254.

[16] Franz Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός nebst einer Beilage über das Wirken des Aristotelischen Gottes,* Franz Kirchheim, Maguncia 1867. En 1967, con motivo del centenario de la obra, la Wissenschaftliche Buchgesellschaft de Darmstadt publicó una edición facsímil. Véase el capítulo dedicado al estudio del alma sensitiva.

[17] Véase el modo en que Brentano fundamenta la distinción entre psicología descriptiva (psicognosia) y psicología genética en *Deskriptive Psychologie,* pp. 1-9.

[18] Para todo esto resulta sumamente instructiva la lectura del manuscrito de investigación titulado *Zur Kategorienlehre,* editado por Mauro Antonelli en el volumen IV de los *Brentano-Studien* (1992-1993), pp. 251-272. Véanse, además, los textos correspondientes en la *Kategorienlehre* de 1933, citada más arriba.

[19] Cf. *Deskriptive Psychologie,* p. 82. Brentano no siempre se mantuvo fiel al planteamiento aquí expuesto. Cf. *Kategorienlehre,* pp. 153-163.

[20] Para la crítica de Brentano a Kant debe acudirse, sobre todo, al escrito titulado «¡Abajo los prejuicios!» (*Nieder mit den Vorurteilen!*), actualmente contenido en Franz Brentano, *Versuch über die Erkenntnis,* Aus dem Nachlass herausgegeben von Alfred Kastil, Felix Meiner, Leipzig 1922 (hay reimpresiones recientes). La crítica de Bretano a Kant se estudia en el libro de Eliam Campos titulado precisamente *Die Kantkritik Brentanos,* Bouvier Verlag, Bonn 1979. Por otra parte, la opinión que le merecían a Brentano los principales representantes del idealismo alemán queda reflejada en la conferencia que, sobre Schelling, dio en la Philosophische Gesellschaft de Viena el 17 de diciembre de 1889, actualmente recogida en el volumen titulado *Über die Zukunft der Philosophie* (Meiner, 1929; también con reimpresiones recientes). Cf. en español: Franz Brentano, *El porvenir de la filosofía.* Traducción de Xavier Zubiri, Revista de Occidente, Madrid 1936.

[21] Para un estudio más detenido de la opinión que Brentano tenía de los filósofos modernos, puede consultarse ahora la edición de sus cursos y apuntes sobre filosofía moderna: Franz Brentano, *Geschichte der Philosophie der Neuzeit,* Herausgegeben von Klaus Hedwig, Felix Meiner, Hamburgo 1987.

[22] El entusiasmo inicial que Brentano sentía por autores como Comte y Mill (sobre el primero llego a publicar un estudio muy favorable en la revista *Chilianeum* (1869), pp. 15-37, actualmente reimpreso en *Die vier Phasen der Philosophie,* Meiner 1926, con reimpresiones posteriores) se fue enfriando con el paso del tiempo.

[23] Véase nota 16.

[24] En la introducción a su edición de Franz Brentano, *Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes,* Felix Meiner, Hamburgo 1970 (la edición original es de 1911, al cuidado de la editorial Quelle und Meyer de Leipzig).

[25] Cf. Franz Brentano, *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes,* Mit einer Einleitung von Rolf George, Hamburgo, Meiner 1970. Cf. pp. VIII-X.

[26] De esta ruptura queda constancia en la serie de cartas cruzadas (entre Brentano, Marty y Kraus) que componen la parte central de Franz Brentano, *Die Abkehr vom Nichtrealen,* Briefe und Abhandlungen aus dem Nachlass, mit einer Einleitung herausgegeben von Franziska Mayer-Hillebrand, Francke Verlag, Berna 1966 (desde 1977, las reimpresiones posteriores de la obra son en Meiner).

[27] Franz Brentano, *Aristoteles und seine Weltanschauung,* Quelle und Meyer, Leipzig 1911 (hay reimpresión en Meiner, 1977). De este libro existe una traducción española, bajo el título de *Aristóteles.* Traducción de Moisés Sánchez Barrado, Labor, Buenos Aires 1930 (la última reimpresión es en Barcelona 1983). Una versión abreviada de esta obra se publicó inicialmente en el volumen colectivo *Grosse Denker,* 1, editado por E. von Aster, también para Quelle und Meyer, pp. 155-207.

[28] Franz Brentano, *Über Aristoteles,* Texte aus dem Nachlass, Herausgegeben von Rolf George, Felix Meiner, Hamburgo 1987. Su lectura es imprescindible para quien desee conocer la evolución de la interpretación brentaniana de Aristóteles.

[29] En el capítulo primero.

[30] Caps. 2-5.

[31] Cf. cap. 5, §§ 3 y 6.

[32] Cf. cap. 5, §§ 12 (donde se establece la posibilidad de la deducción) y 13 (donde dicha deducción se lleva a efecto. Pueden verse también los esquemas correspondientes al final del parágrafo).

[33] F. A. Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre,* Zwei Abhandlungen, 1846. Hay reimpresión en Olms, Hildesheim 1963.

[34] Para una evaluación de la influencia de Trendelenburg en el ámbito de la filosofía académica alemana del segundo tercio del siglo XIX, con especial atención a sus conexiones con el neokantismo de Marburgo, puede verse K. C. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus,* Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.

[35] F. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen,* Leipzig 1870. Hay también una reimpresión en Georg Olms, Hildesheim 1964.

[36] F. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen,* I, p. 170.

[37] Trendelenburg, que abominaba del hegelianismo y tenía a gala haberlo desterrado de la Universidad de Berlín, procedía de la tradición de Reinhold y Von Berger.

[38] La expresión «diferencia ontológica» aparece, de hecho, en el tratado. Cf. cap. 5, nota 247.

[39] Cf. cap. 5, § 10, *passim.*

[40] Ib.

[41] Ib.

[42] Cap. 5, § 13, p. 184.

[43] Que es, efectivamente, el empleado por Pascal David en su traducción de la disertación: Franz Brentano, *Aristote. Les significations de l'être.* Traduit de l'allemand par Pascal David, Vrin, París 1992.

[44] Cf. cap. 5, § 10, *passim.*

[45] P. 245.

Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles

Τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς

Aristóteles: *Metaph. Z*, 1.

ÍNDICE

A mi veneradísimo maestro,
investigador benemérito
en la comprensión de Aristóteles,
Dr. ADOLPH TRENDELENBURG,
catedrático de Filosofía
en la Universidad de Berlín
dedico este libro con reverencia y gratitud.

PREFACIO

Tímido y con mano vacilante doy al público este pequeño escrito, y creo, con todo, merecer antes el reproche de excesiva temeridad que el de pusilanimidad. Pues, allí donde la empresa es en y por sí misma demasiado osada, debe parecer también extremadamente temerario quien la emprende con corazón medroso. Y, ¿acaso hay algo más osado que un ensayo primerizo que, como aquí ocurrirá más de una vez, se propone resolver dificultades consideradas irresolubles por hombres experimentados? Lo que me ha dado ánimos han sido los excelentes trabajos previos de los que he podido disponer para la parte más difícil de mi trabajo. Por ello, si se descubre en éste algo bueno, habrá que agradecérselo a aquéllos, y especialmente al benemérito investigador que, para mi satisfacción, me introdujo primeramente en el estudio de Aristóteles. En cambio, allí donde se descubra algo imperfecto y afectado por errores y carencias, téngase a bien reparar en mi juventud e inexperiencia.

INTRODUCCIÓN

El principio es mayor en potencia que en magnitud. Lo que es pequeño en el principio deviene a menudo enormemente grande al final. Y así acontece que, quien al principio se aparta de la verdad, aunque sólo sea un poco, en el transcurso se ve conducido una y otra vez hasta errores mil veces mayores.

Estas consideraciones, que hallamos en el primer libro de *De coelo* (cap. 5, 271b8)[1] pueden explicar el cuidado con que, en los libros de *Metafísica*, Aristóteles se esfuerza por establecer los diferentes significados del ente; y también justificar la atención que nosotros, en este ensayo, prestamos a sus investigaciones. Pues el ente es lo primero que comprendemos mediante la inteligencia, —ya que es lo más general[2], y lo más general es siempre lo anterior según el conocimiento intelectivo[3].

Del mismo principio se sigue también, en otro respecto, la importancia de nuestro objeto. Pues la filosofía primera debe tener como punto de partida la fijación del significado del nombre «ente», si es cierto que su objeto es el ente en cuanto ente, como Aristóteles repite y declara de la manera más terminante: «Hay una ciencia», dice en *Metaph. Γ*, 1 (1003a21) «que considera el ente en cuanto ente y las propiedades que le corresponden en cuanto tal. Ésta es distinta de todas las ciencias particulares»[4].

Se trata de la ciencia universal, la denominada filosofía primera, que tiene como objeto propio el ente en cuanto ente (*Metaph. E*, 1, 1026a29[5]; *K*, 4, 1061b19, 30-37; 1064b6). El filósofo primero (ὁ πρῶτος φιλόσοφος - *De anima* I, 1, 403b16) o también el filósofo a secas considera el ente en cuanto ente y no según una parte (*Metaph. K*, 3, 1060b31; ib. 1061b6). Por ello, en los libros de *Metafísica*, Aristóteles investiga y analiza continuamente, como él dice, (*Metaph. Z*, 1, 1028b2) sólo *una* pregunta: ¿Qué es el ente?[6].

Ahora bien, toda ciencia comienza con una aclaración de su objeto. Pues, según la vieja paradoja explotada por los sofistas, todo aquel que aspira a un saber, debe saber lo que desea saber. Por ello, algunas de las ciencias especiales, cuyo objeto es particular y susceptible de definición, colocan ésta en primer lugar, presuponiendo que ha sido demostrada en una ciencia de orden superior (ὑποτιθέμεναι, *Metaph. K*, 7, 1064a8; ὑπόθεσειν λαβοῦσαι, ib. *E*, 1, 1025b11). Así hace, por ejemplo, la geometría con el concepto de cantidad continua. Naturalmente, esto no puede ocurrir en el caso de la ciencia universal. Primeramente, porque ésta, como ciencia suprema, que no está subordinada a ninguna otra, sino que se halla por encima de todas ellas y les confiere sus objetos, no puede tomar la definición de su objeto de ninguna otra[7]. Y también, sobre todo, porque nada hay tan reacio a una auténtica definición como su objeto. Pues el ente en general no es una especie en la que quepa distinguir género y diferencia, y el propio Aristóteles, como veremos, ni siquiera quiere concederle la denominación de género[8]. Debemos buscar aquí, por tanto, un modo distinto de manifestación. Y Aristóteles lo hace distinguiendo los significados que, según sus observaciones, abarca el nombre de ente, separando los propios de los impropios y excluyendo a estos últimos del campo de consideraciones metafísicas[9].

Así, el examen de los múltiples significados del ente constituye el umbral de la metafísica aristotélica. Y si con ello se hace manifiesta la importancia que para él debía tener ese examen, dicha importancia resulta todavía más evidente cuando se cae en la cuenta de que, aquí, el riesgo de una confusión errónea de conceptos de igual nombre no es, ciertamente, escaso. Pues, según observa el libro II de los *Segundos analíticos*[10], la dificultad para advertir la homonimia crece con el grado de abstracción y generalidad de los conceptos, y la posibilidad de confusión debe, por tanto, ser máxima respecto del ente mismo, que es, como ya hemos dicho, el predicado más general.

Pero, de momento, ni siquiera hemos dejado sentado que, para Aristóteles, el ente se dice homónima, no sinónimamente. Esto es, por tanto, lo que demostraremos en primer lugar, aduciendo numerosos pasajes de *Metafísica* y mostrando a la vez cómo las múltiples distinciones de los diferentes significados del ser se pueden reducir en su conjunto a una primera distinción de cuatro significados de dicho nombre, para pasar luego al examen particular de cada uno de ellos.

Notas

[1] *De coelo* I, 5, 271b8. «...εἴπερ καὶ τὸ μικρὸν παραβῆναι τῆς ἀληθείας ἀφισταμένοις γίνεται πόρρω μυριοπλάσιον, οἷον εἴ τις ἐλάχιστον εἶναί τι φαίη μέγεθος· οὗτος γὰρ τοὐλάχιστον εἰσαγαγὼν τὰ μέγιστ᾽ ἂν κινήσειε τῶν μαθηματικῶν. τούτου δ᾽ αἴτιον ὅτι ἡ ἀρχὴ δυνάμει μείζων ἢ μεγέθει, διόπερ τὸ ἐν ἀρχῇ μικρὸν ἐν τῇ τελευτῇ γίνεται παμμέγεθες. (Trad.: «Pues por poco que uno se desvíe de la verdad <al principio>, esa desviación se hace muchísimo mayor a medida que se avanza. Como es el caso cuando uno dice que existe una magnitud mínima: éste, en efecto, al introducir la <magnitud> mínima, remueve los más importantes <fundamentos> de las matemáticas. Y la causa de ello es que el principio es mayor en potencia que en magnitud, y por eso lo inicialmente pequeño se convierte al final en algo enorme»).

[2] *Metaph. K*, 2, 1060b4: κατὰ πάντων γὰρ τὸ ὂν κατηγορεῖται. *Top.* IV, 6, 127a28, εἰ οὖν τὸ ὂν γένος ἀπέδωκε, δῆλον ὅτι πάντων ἂν εἴη γένος, ἐπειδὴ κατηγορεῖται αὐτῶν. Cf. *Metaph. B*, 3, 998b20. Ib. *I*, 2. p. 1053b20.

[3] *Metaph.* *Δ*, 11. 1018b32. κατὰ μὲν γὰρ τὸν λόγον τὰ καθόλου πρότερα, κατὰ δὲ τὴν αἴσθησιν τὰ καθ' ἕκαστα. (Trad.: «Y es que según la noción los universales son anteriores, mientras que los individuos lo son según la sensación»).

[4] *Metaph.* *Γ*, 1, 1003a21. ἔστιν ἐπιστήμη τις, ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό. αὕτη δ' ἐστὶν οὐδεμιᾷ τῶν ἐν μέρει λεγομένων ἡ αὐτή. Cf. ib. 2, 1003b21.

[5] *Metaph.* *E*, 1, 1026a29. εἰ δ' ἐστί τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη· καὶ περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν, ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι καὶ τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα ᾗ ὄν. (Trad.: «Si, por el contrario, existe alguna entidad inmóvil, ésta será anterior, y filosofía primera, y será universal de este modo: por ser primera. Y le corresponderá estudiar lo que es, en tanto que algo que es, y qué-es, y los atributos que le pertenecen en tanto que algo que es»).

[6] *Metaph.* *Z*, 1, 1028b2 καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν... Con todo, hay también pasajes en los que Aristóteles parece atribuir a la metafísica un objeto distinto, al definirla como ciencia que trata de los primeros principios, por ejemplo, en *Metaph.* *A*, 1, 981b28: τὴν ὀνομαζομένην σοφίαν περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς ὑπολαμβάνουσι πάντες. Cf. *Metaph.* *K*, 7, 1064b4 y *loc. cit.* A ello parecen apuntar también las denominaciones de 'filosofía primera' y 'teología', con las que Aristóteles la designa en otros pasajes (*Metaph.* *E*, 1, 1026a19; *K*, 7, 1064b3), mientras que el término 'metafísica', como se sabe, no aparece nunca en el propio Aristóteles. Con todo, aunque algunos comentaristas de época antigua y moderna se han dejado inducir a error en este punto (quien quiera conocer la enorme diversidad de opiniones al respecto desde un punto de vista histórico, especialmente en la Edad Media, puede acudir a: Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae, pars prior*, disp. I, sect. 2), no resulta difícil armonizar este y otros pasajes semejantes con los arriba citados. La metafísica es una ciencia. ¿Qué es entonces, para Aristóteles, el saber?: ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἁπλῶς, dice en *Anal. post.* I, 2, 71b9, ἀλλὰ μὴ τὸν σοφιστικὸν τρόπον τὸν κατὰ συμβεβηκός, ὅταν τήν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστί, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν (Trad.: «Creemos que sabemos cada cosa sin más, pero no del modo sofístico, accidental, cuando creemos conocer la causa por la que es la cosa, que es la causa de aquella cosa, y que no cabe que sea de otra manera»). El saber, por consiguiente, no sólo incluye (1) un conocimiento del objeto, sino también (2) un conocimiento de los principios del objeto. Las ciencias, por tanto, han de poder combinar el examen de su objeto con el de los principios de éste; y han de poder definirse y distinguirse mutuamente a partir de sus diferencias en ambos respectos (comp. *Anal. post.* I, 28, 87a38). Por ello, cuando Aristóteles en *Metaph.* *A*, 1 define a la σοφία como la ciencia que se ocupa del examen de los primeros principios, establece su diferencia desde el punto de vista de los principios del objeto, cosa que aquí parece especialmente conveniente, ya que, tomando como punto de partida la distinción entre empiria y ciencia, acaba de definir a esta última como conocimiento a partir de los principios (*Metaph.* *A*, 1, 981a28: οἱ μὲν γὰρ ἔμπειροι τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ' οὐκ ἴσασιν· οἱ δὲ (es decir: εἰδότες) τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζουσι.

Trad.: «Efectivamente, los hombres de experiencia saben el hecho, pero no el porqué, mientras que los otros conocen el porqué, la causa»). Y mediante semejante determinación de la especie es como mejor enlaza con la determinación del género previamente dada. Uniendo ambas definiciones, podríamos decir que la filosofía primera es el conocimiento del ente en general a partir de sus primeros principios. Y Aristóteles las une realmente de esta manera cuando prueba que las diferentes cualidades que se suelen atribuir al sabio concurren todas en el filósofo primero: *Metaph. A.* 2, 982a21: τούτων δὲ τὸ μὲν πάντα ἐπίστασθαι τῷ μάλιστα ἔχοντι τὴν *καθόλου* ἐπιστήμην ἀναγκαῖον ὑπάρχειν...ἀλλὰ μὴν καὶ διδασκαλική *γε ἡ τῶν αἰτιῶν* θεωρετική μᾶλλον. οὗτοι γὰρ διδάσκουσιν *οἱ τὰς αἰτίας λέγοντες περὶ ἕκαστον*. (Trad.: «Pues bien, de ellas, el saberlo todo ha de darse necesariamente en quien posee en grado sumo la ciencia universal... Pero además es capaz de enseñar aquella que estudia las causas (pues los que enseñan son los que muestran las causas en cada caso). Y lo mismo en *Metaph. Γ*, 1, 1003a26: ἐπεὶ δὲ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀκροτάτας αἰτίας ζητοῦμεν, δῆλον ὡς φύσεώς τινος αὐτὰς ἀναγκαῖον εἶναι καθ' αὑτήν... διὸ καὶ ἡμῖν *τοῦ ὄντος ᾗ ὂν τὰς πρώτας αἰτίας* ληπτέον (Trad.: «Y puesto que buscamos los principios y las causas supremas, es evidente que éstas han de serlo de alguna manera por sí misma... De ahí que también nosotros hayamos de alcanzar las causas primeras de lo que es, en tanto que algo que es»). Y *Metaph. E*, 1, 1025, b, 3: αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἴτια ζητεῖται τῶν ὄντων· δῆλον δὲ ὅτι ᾗ ὄντα ... πᾶσα ἐπιστήμη περὶ αἰτίας καὶ ἀρχάς ἐστιν... ἀλλὰ πᾶσαι αὗται περὶ ἕν τι, καὶ γένος τι περιγραφάμεναι περὶ τούτου πραγματεύονται, ἀλλ' οὐχὶ περὶ ὄντος ἁπλῶς οὐδὲ ᾗ ὂν ... οὐδένα λόγον ποιοῦνται (Trad.: «Se trata de buscar los principios y las causas de las cosas que son, pero obviamente sólo en tanto que cosas que son... Toda ciencia... se ocupa de causas y de principios... Ahora bien, todas estas <ciencias> al estar circunscritas a algo de lo que es, es decir, a un cierto género, se ocupan de éste, pero no de lo que es en sentido absoluto»). Toda ciencia, por consiguiente, trata de principios, no sólo la metafísica. Y como las demás, ésta tiene como objeto no sólo los principios, sino aquello de lo que son principios. Compárese al respecto: Brandis, *Griech-Röm. Philosophie* II, 2, 1, p. 451; Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, p. 18, y otros que concuerdan en la idea de que el ente en cuanto tal es el objeto de la metafísica.

[7] Compárese *Metaph. E*, 1, 1025b7 y *K*, 7, 1064a4. La metafísica trata también de los principios supremos, generales, de los cuales derivan sus demostraciones las ciencias inferiores. *Metaph. Γ*, 3, 1005a19.

[8] Vide *infra*, capítulo 5, § 3.

[9] Compárese Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, p. 167.

[10] *Anal. post.* II, 13, 97b29: καὶ γὰρ αἱ ὁμωνυμίαι λανθάνουσι μᾶλλον ἐν τοῖς καθόλου ἢ ἐν τοῖς ἀδιαφόροις κ. τ. λ.

CAPÍTULO PRIMERO

El ente es un ὁμώνυμον. La pluralidad de sus significados se reduce a la cuádruple distinción entre el ὂν κατὰ συμβεβηκός, el ὂν ὡς ἀληθές, el ὂν de las categorías y el ὂν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ

«El ente se dice de manera múltiple», τὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς, dice Aristóteles al comienzo del libro IV de *Metafísica*[1]. Y lo repite a menudo en los libros VI y VII, y en otros lugares[2]. Allí mismo enumera también una cantidad de conceptos, cada uno de los cuales se denomina ente de manera distinta. «Alguna cosa», dice en *Metaph. Γ*, 2, 1003b6, «es llamada ente porque es substancia, otra, porque es atributo de la substancia; otra, a su vez, porque es un camino que conduce a la substancia, o corrupción de la substancia, o privación de las formas substanciales, o cualidad de la substancia, o porque produce o crea la substancia, o algo que se dice en relación con la substancia, o porque es una negación de algo semejante o de la substancia misma. Por ello decimos también que lo no-ente *es* un no-ente»[3]. Los diferentes entes que aquí se enumeran se dejan reducir a cuatro: 1) un ente al que no corresponde existencia alguna fuera del entendimiento (στερήσεις, ἀποφάσεις); 2) el ser del movimiento y de la generación y corrupción (ὁδὸς ἐις οὐσίαν, φθορά), que están fuera de la mente, pero no tienen una existencia acabada y plena (compárese *Phys.* III, 1, 201a9); 3) un ente que tiene una existencia acabada pero no independiente (πάθη οὐσίας, ποιότητες, ποιητικὰ, γεννητικὰ); 4) el ser de las substancias

(οὐσία). Otra enumeración de conceptos a los que corresponde de manera distinta el nombre de ente se ofrece en *Metaph. E*, 2, 1026a33. Un ente, se nos dice allí[4], es el ὂν κατὰ συμβεβηκός, otro el ὂν ὡς ἀληθές, cuyo contrario es el μὴ ὂν ὡς ψεῦδος; además de ellos habría también un ente que se distribuye en las categorías y, finalmente, estaría el ente δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ. Como puede verse, también esta división es cuádruple, aunque no por ello se corresponde enteramente con la dada en el libro IV. Menos aún concuerda con otra recapitulación de diferentes significados del ente, dada al principio del libro VII. Aquí, un ente viene caracterizado como τί ἐστι y τόδε τι, otro como ποιόν, un tercero como ποσόν, y junto a ellos deberían aparecer todavía otros formando una misma serie[5]. Se trata de las figuras de las categorías, que con ello quedan todas incluidas en el tercer miembro de la segunda división. Ésta es, por tanto, de orden superior a aquélla. Y es también la que Aristóteles explica en detalle y aclara mediante ejemplos[6] en el libro περὶ τῶν ποσαχῶς (*Metaph. Δ*, cap. 7), al que remite también aquí. Se trata de la primera y más amplia división del ente, a la que se subordinan (o en la que se enmarcan) también la ofrecida en *Metaph. Γ*, 2 y otras, como *Metaph. Θ*, 10, 1051a34[7], en tanto que menos generales o menos completas. Pues, de entre los cuatro significados de ὂν a los que se redujeron los inicialmente aludidos en el libro IV, como veremos, el primero corresponde al segundo y el segundo a una parte del cuarto miembro aludido en el libro VI, mientras que el tercero y el cuarto se encuentran unidos en el tercer miembro. Lo mismo vale respecto de los tipos del ente mencionados en *Metaph. Θ*, 10 y en otros pasajes.

Así, también nuestro tratado se servirá de esta primera división del ente para proceder a una clasificación. Trataremos en primer lugar del ὂν κατὰ συμβεβηκὸς, luego del ὂν ὡς ἀληθές y del μὴ ὂν ὡς ψεῦδος; seguidamente pasaremos al ὂν δυνάμει καὶ

ἐνεργείᾳ y, por último, a las categorías. En su *Metafísica*, Aristóteles ha tratado de estos dos últimos en orden inverso: tuvo primero que enseñar a conocer la οὐσία y la forma y materia contenidas en ella (*Metaph. H*), para luego hablar del ὂν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ (*Metaph. Θ*). Pero el otro ordenamiento concuerda mejor con los fines de nuestra investigación —que no pretende, desde luego, dar lugar a una ontología completa— y se justificará a partir de ella.

Notas

[1] *Metaph. Γ*, 2, 1003a33.

[2] *Metaph. E*, 2, 1026a33: ἀλλ' ἐπεὶ τὸ ὂν τὸ ἁπλῶς λεγόμενον λέγεται πολλαχῶς (Trad.: «Pero, puesto que 'ente', sin más precisiones, se dice en muchos sentidos»). *Metaph. Z*, 1, p. 1028a10: τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς.

[3] *Metaph. Γ*, 2 1003b6: τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ' ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ' ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν, ἢ φθοραὶ ἢ στερήσεις ἢ ποιότητες ἢ ποιητικὰ ἢ γεννητικὰ οὐσίας, ἢ τῶν πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων, ἢ τούτων τινὸς ἀποφάσεις ἢ οὐσίας· διὸ καὶ τὸ μὴ ὂν εἶναι μὴ ὂν φαμεν.

[4] *Metaph E*, 2,1026a34: ἓν μὲν (es decir: τῶν ὄντων) ἦν τὸ κατὰ συμβεβηκός, ἕτερον δὲ τὸ ὡς ἀληθές καὶ τὸ μὴ ὂν ὡς τὸ ψεῦδος, παρὰ ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας, οἷον τὸ μὲν τί, τὸ δὲ ποιόν, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ ποῦ, τὸ δὲ ποτέ, καὶ εἴ τι ἄλλο σημαίνει τὸν τρόπον τοῦτον· ἔτι παρὰ ταῦτα πάντα τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ.

[5] *Metaph. Z*, 1, 1028a10: τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς, καθάπερ διειλόμεθα πρότερον ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς· σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστι καὶ τόδε τι, τὸ δὲ ὅτι ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων.

[6] *Metaph. Δ*, 7, 1017a7.

[7] *Metaph. Θ*, 10, 1051a34: ἐπεὶ δὲ τὸ ὂν λέγεται καὶ τὸ μὴ ὂν τὸ μὲν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν, τὸ δὲ κατὰ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν τούτων ἢ τἀναντία, τὸ δὲ κυριώτατα ὂν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος, κ. τ. λ.

CAPÍTULO SEGUNDO

El ὂν κατὰ συμβεβηκός *(ens per acccidens)*

La lengua latina ha intentado reproducir ὂν κατὰ συμβεβηκός como *ens per accidens.* En nuestra lengua alemana —tan capaz, por lo demás, de reproducir en general las construcciones de otras lenguas— resultaría difícil encontrar una expresión verdaderamente adecuada. Schwengler, en su traducción de la *Metafísica* aristotélica, vierte κατὰ συμβεβηκός como *beziehungsweise* /relativamente/[1], en lo que le han seguido también Brandis y otros[2]. Es cierto que el ὂν κατὰ συμβεβηκός obtiene su ser del hecho de que un ente está en una relación con él, pero, con todo, esta denominación logra aclarar muy poco su concepto. El número seis es relativamente grande, pues es el doble de tres; con todo, nadie dirá que tal cosa le corresponde κατὰ συμβεβηκός. Hablando en términos absolutos (ἁπλῶς) y tomado en su conjunto, el hombre se halla por encima de los restantes seres vivos, aunque otras especies animales estén por encima relativamente, pues unas lo superan, por ejemplo, en duración de la vida, otras en fuerza, rapidez o agudeza sensorial, otras por sus alas, negadas al hombre, o por cualquier otro privilegio peculiar que pueda haberles cabido en suerte. Con todo, estos privilegios se siguen de su esencia y no son κατὰ συμβεβηκός, *per accidens,* sino sólo *secundum quid* —y no cabe confundir

ambas cosas. Por ello, yo optaría más bien por la expresión «ser fortuito» o «lo fortuito»[3] (*zufällig*), empleada más adelante por el propio Schwengler —que debe, por lo demás, entenderse en un sentido restringido, determinado de manera especial: en contraposición con el ὂν καθ' αὑτό, que es en virtud de una cierta entidad, que le es propia, el ὂν κατὰ συμβεβηκός no es en virtud de un ser propio en cuanto tal, sino que es ente en virtud de un ser que coincide fortuitamente con él. Mientras que el ὂν καθ' αὑτό es en cuanto tal (ᾗ αὑτὸ), el ὂν κατὰ συμβεβηκός no es en virtud de un ser propio de sí en cuanto tal, sino que es en la medida en que también es alguna otra cosa, que fortuitamente es junto con él[4]. Todo esto se aclarará inmediatamente. A falta de una expresión alemana adecuada, permítasenos emplear la propia expresión griega.

Aristóteles dice en el libro XI de *Metafísica* que ningún ὂν κατὰ συμβεβηκός es anterior a los entes en sí[5]. Y ciertamente, también según el conocer es anterior el ὂν καθ' αὑτό[6]. Por todo ello, resulta necesario examinar en primer lugar, siquiera brevemente, lo que constituye el ámbito de éste. De las cosas, unas son substancias y tienen un ser independiente por sí[7], como por ejemplo un árbol, un ser humano, etc. Y otras, a las que falta esto, existen sólo en las substancias, y se denominan accidentes[8], como por ejemplo lo blanco que existe en el cuerpo, etc. Por lo demás, en una substancia no sólo existe un único accidente, sino muchos, y de diferente especie. Todos ellos pueden predicarse con verdad tanto de la substancia como entre sí, uno respecto de otro, como cuando decimos: el cuerpo es blanco, lo blanco es bello, etc., pues son en las cosas *uno* respecto del sujeto, si bien no según la esencia; y como el ente y lo uno son idénticos[9], de ello se sigue que también uno de ellos es el otro. Ahora bien, no siempre de la misma manera, sino unas veces καθ' αὑτό y otras veces κατὰ συμβεβηκός. He aquí el ὂν κατὰ συμβεβηκός de Aristóteles, del que nos corresponde tratar ahora.

Allí donde una cosa se halla unida a otra cosa, la conexión de ambas es, o bien necesaria, universal y sólo impedida en casos concretos, o bien meramente fortuita[10]. Del primer tipo, por citar un ejemplo del propio Aristóteles[11], es el modo en que al triángulo le corresponde la propiedad de que sus tres ángulos sean iguales a dos rectos, pues es necesaria y se da en todo triángulo. De la misma manera corresponde al hombre la facultad de reír, pues es algo característico de su naturaleza: el hombre tiene como hombre la posibilidad de reír, y si en un caso concreto no la posee, la culpa de ello es de algún tipo de contracción, mutilación o cualquier otra cosa que pueda ser causa de dicha irregularidad. También aquí se da, por tanto, una íntima copertenencia, cercana a la que hay entre género y diferencia en la definición, sólo que aquí lo uno no está en la esencia de lo otro (μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὄντα). No son raros, con todo, los casos en que dicha copertenencia ocupa en la definición el lugar de la diferencia desconocida[12], prestando buenos servicios en la búsqueda de la misma[13]. Así es precisamente como el *proprium* (ἴδιον) de los *Tópicos* está unido a la esencia. Y no sólo él: dado que el *proprium*, en cuanto tal, corresponde sólo a una cosa y es convertible con ella en la predicación[14], el *proprium* del concepto genérico no es *proprium* de la especie etc., pero, con todo, inhiere también en ésta καθ' αὑτό, en el sentido en que aquí hablamos de καθ' αὑτο. Pero precisamente estos casos excepcionales, que acabamos de considerar, en los que algo corresponde a otra cosa no siempre sino sólo en la mayoría de los casos, son los que prueban que hay en las cosas todavía un modo más de unión[15]. El trébol tiene tres hojas en la mayoría de los casos, pero no siempre, sino que en casos concretos tiene un número distinto de hojas —y entonces, la unión resulta casual: el trébol tiene cuatro hojas κατὰ συμβεβηκός, no καθ' αὑτό. De la misma manera, también es accidental el movimiento ascendente de un cuerpo

pesado: el ser movido hacia arriba le corresponde al grave κατὰ συμβεβηκός. Y si alguien quiere viajar hacia Atenas, pero la tempestad le conduce a Egina, la voluntad de ir a Atenas y la llegada a Egina son mutuamente accidentales. De la misma manera resulta accidental para el gramático el hecho de ser músico, pues podría perfectamente ser gramático sin tener formación musical, como de hecho acontece la mayor parte de las veces. Ambas cosas no tienen ningún tipo de copertenencia interna, esencial: una propiedad no es consecuencia de la otra, ni procede tampoco de una causa común con aquélla, sino que la posee κατὰ συμβεβηκός. Así, en el libro XI de *Metafísica*, Aristóteles define lo συμβεβηκός de la siguiente manera: «Accidental (*accidentell*) es, pues, aquello que, aunque ocurre, no lo hace siempre y necesariamente, ni tampoco en la mayoría de los casos». E igualmente en el capítulo 2 del libro VI: «Aquello precisamente que no es siempre ni la mayoría de las veces lo denominamos fortuito (*zufällig*)»[16], y añade numerosos ejemplos a título de ilustración. Lo mismo en el libro V, capítulo 30: «Accidental se denomina lo que corresponde a una cosa y se atribuye a ella con verdad, pero, con todo, no con necesidad ni la mayoría de las veces»[17].

Conforme a ello hay que responder a la cuestión de qué sea el ὂν κατὰ συμβεβηκός. Que un trébol tenga cuatro hojas acontece, como hemos dicho, κατὰ συμβεβηκός. Pero, ¿es el ser de lo que tiene cuatro hojas, aquí, un ὂν κατὰ συμβεβηκός? ¡No! Lo que tiene cuatro hojas, en cuanto tal, posee su ser peculiar, sin el cual no podría ser lo que es. Pero el trébol, en la medida en que tiene el ser de lo que tiene cuatro hojas, es un ὂν κατὰ συμβεβηκός. El músico, en cuanto tal, es en virtud de un ser que le es propio, es un ὂν καθ' αὑτό; pero, cuando el gramático es ente en virtud de este ser del músico, sólo es, en cuanto tal, un ὂν κατὰ συμβεβηκός. El ser de lo que presiona, como tal, es el presionar. Y la presión es porque algo presiona. El ser de lo vivo,

como tal, es la vida: es lo que es en tanto vive. Pero cuando un animal ejerce una presión sobre un cuerpo en el que se alza o yace, no sólo es verdadero que lo que presiona presiona y lo vivo vive, sino que es igualmente verdadero que el animal presiona y, en esa medida, es; y que lo que presiona vive y, en esa medida, es. Lo que presiona no vive en virtud del ser que le es propio en tanto que presiona. Por tanto, cuando decimos que lo que presiona es, no nos referimos a aquel ser que posee por el hecho de vivir, sino al que posee por el hecho de presionar. Y si alguna vez nos refiriésemos a lo primero, habríamos caracterizado a lo que presiona como un ente *per accidens*, como un ὂν κατὰ συμβεβηκός.

Por lo demás, el ὂν κατὰ συμβεβηκός se aclara, sobre todo, con los ejemplos que Aristóteles aduce como explicación del mismo en el libro V de *Metafísica*, capítulo 7: «se dice que algo es ente κατὰ συμβεβηκός», leemos allí, «como cuando se afirma que el justo es músico, el hombre es músico y el músico es hombre; y del mismo modo decimos que el músico construye casas porque al constructor le sucede fortuitamente ser músico, o al músico ser constructor. En efecto, «que esto sea aquello» significa, en tal caso, que tal cosa le sucede fortuitamente. Lo mismo ocurre también con las cosas mentadas»[18]. Uno de los ejemplos aducidos por Aristóteles es especialmente adecuado para hacer intuitiva la forma de existencia, enteramente impropia, peculiar del ὂν κατὰ συμβεβηκός. Dice, en concreto, que también las negaciones (v.gr. lo no-blanco) existen κατὰ συμβεβηκός, pues existe aquello en lo que fortuitamente suceden[19]. Desde luego, a la negación no le corresponde una existencia propia de sí en cuanto tal, i.e. real; pero, con todo, si cuando un hombre es negro puedo decir que lo negro vive y existe como hombre, también puedo decir, con igual derecho, que lo no-blanco existe, no en tanto que no-blanco, sino en tanto que hombre.

Con ello concuerda también lo afirmado en el libro VI, a saber, que el ὂν κατὰ συμβεβηκός se mueve a lo largo del resto del género ente —con lo que, al igual que el ser de la cópula, no constituye una naturaleza particular del ente fuera del entendimiento[20]. Y también se entiende sin más algo señalado más arriba, a saber, que ningún ente κατὰ συμβεβηκός es anterior al ente en sí. Se comprende asimismo, por lo demás, por qué se rechaza que el ὂν κατὰ συμβεβηκός tenga una causa propiamente dicha, como leemos en *Metaph. E*, 2: «Para otros entes hay determinadas fuerzas agentes, pero para esto no hay arte o fuerza alguna determinada; pues aquello que es o deviene κατὰ συμβεβηκός sólo puede tener una causa κατὰ συμβεβηκός»[21]. Y poco antes, en el mismo capítulo, se observa que «mientras que lo que es de otro modo tiene generación y corrupción, el ὂν κατὰ συμβεβηκός no las tiene»[22]. ¡Obviamente! El constructor músico no tiene, desde luego, *una* generación —que sí tiene, por ejemplo, el hombre capaz de reír. El constructor se produce por *una* generación, y el músico por *otra*, pero no hay generación alguna conducente a que el *constructor* sea músico. Puede advertirse, en cualquier caso, cómo la sofística halló en todo esto numerosas oportunidades de proceder a sus juegos falaces, y el propio Aristóteles observa que «los razonamientos de los sofistas se mueven preferentemente en el ámbito del ὂν κατὰ συμβεβηκός»[23]. La carencia de una auténtica generación es, precisamente, el fundamento de uno de los sofismas[24]. Otro paralogismo vinculado a ello, sobre el que Aristóteles llama la atención[25], consiste en lo siguiente: quien es gramático, es algo distinto que músico. Ahora bien, sea un músico que es gramático. Con ello, el músico sería algo distinto de lo que es. La solución es que el músico, καθ' αὑτό, es otra cosa que gramático. Y sólo es gramático κατὰ συμβεβηκός. Platón señaló que el objeto de la sofística es el no-ente[26]. Aristóteles respalda esta afirmación, justamente porque los

razonamientos falaces de los sofistas giran en torno al ὂν κατὰ συμβεβηκός. Éste, dice Aristóteles, está próximo al no-ente[27] y es, por así decir, sólo según el nombre[28]. También esto resulta claro a partir de lo dicho anteriormente, pues debido a la identidad entre el ὂν y el ἕν (*vide supra*) todo es ente en la medida en que es uno, mientras que en el caso de dos cosas, una de las cuales es la otra κατὰ συμβεβηκός, falta la unidad propiamente dicha. La expresión «es, por así decir, sólo según el nombre» puede aclararse como sigue: hemos visto que, mientras que en el caso del ὂν καθ' αὑτό algo es en virtud de un ser propio, en el caso del ὂν κατὰ συμβεβηκός algo es en virtud del ser de algo distinto, al que se halla unido fortuitamente. El músico era gramático no por el ser del músico, sino del gramático; e igualmente, el gramático es músico por el ser músico, que no es para él un ser propio. Con todo, «músico» se predica con verdad del gramático, con lo cual participan de un mismo nombre, pero no de un mismo ser y esencia. Se trata, pues, de una predicación κατὰ τοὔνομα, pero no κατὰ τὸν λόγον[29], aun en el caso de que se quiera extender el ámbito de esta última predicación más allá de los estrechos límites que se le imponen en el libro de las *Categorías*, hasta abarcar todo lo perteneciente a la esencia. Pues, en contraposición con lo dicho más arriba sobre lo que se da καθ' αὑτό[30], resulta aquí imposible obtener del predicado un conocimiento de la naturaleza del sujeto, obtener del ser un conocimiento de la esencia de aquello que se denomina ente en virtud de él. Ni siquiera las oposiciones más contrarias en aquél afectan o diferencian a éste de manera alguna[31] —y, de hecho, acabamos de considerar un ejemplo en que a una negación, esto es, a algo que carece propiamente de toda esencia y de toda existencia real, se le ha atribuido κατὰ συμβεβηκός el ser de una substancia como la del hombre. Aristóteles tiene, pues, toda la razón cuando en *Anal. post.* II afirma que, de aquello de lo que sabemos

que es κατὰ συμβεβηκός no sabemos verdaderamente que sea[32]. Esta es la razón por la que, aquello que algo es κατὰ συμβεβηκός, sólo es, por así decir, según el nombre[33]. Por ello, tampoco ninguna ciencia trata del ὂν κατὰ συμβεβηκός, pues lo que sucede a su objeto κατὰ συμβεβηκός no puede contribuir de ninguna manera al conocimiento de la naturaleza de éste; y de aquello que sólo se da una u otra vez, casualmente, no es posible una ciencia, ya que ésta se dirige siempre a lo general, a lo que tiene lugar siempre o, cuando menos, la mayor parte de las veces[34].

Ahora bien, ¿qué acabamos de hacer sino determinar las peculiaridades del ὂν κατὰ συμβεβηκός según Aristóteles, sometiéndolo así a un análisis científico? Esto es cierto, pero hay que hacer distinciones: el concepto de ὂν κατὰ συμβεβηκός no es algo a lo que acontezca ser ὂν κατὰ συμβεβηκός, como tampoco el concepto de individuo es él mismo un individuo. Y, de la misma manera que, aunque no es posible una ciencia de individuos[35], sí resulta posible analizar científicamente el concepto de individuo y su relación con la especie, etc., descomponiendo el individuo en general en substancia individual y accidente individual[36], tampoco la imposibilidad de realizar un estudio científico de las cosas a las que les sucede ser κατὰ συμβεβηκός elimina la posibilidad de estudiar científicamente, en cuanto tal, qué quiere decir κατὰ συμβεβηκός εἶναι. No debe, por tanto, admirarnos que en el capítulo 7 del libro V se distingan los diferentes modos del ὂν κατὰ συμβεβηκός: «Cuando decimos —leemos allí— que el hombre es músico y que el músico es hombre, o que el blanco es músico o que éste es blanco, lo hacemos, en el último caso, porque ambos suceden fortuitamente a una y la misma cosa; en el primero, por el contrario, porque ello (el ser músico) se halla fortuitamente en este ente; del músico, empero, decimos que es hombre porque a éste le sucede fortuitamente ser músico»[37]. Se

aducen aquí, por tanto, tres modos. Un ὂν κατὰ συμβεβηκός es: o bien (1) un *suppositum*, que es κατὰ συμβεβηκός en la medida en que un accidente le sucede fortuitamente; o bien (2) algo que se encuentra fortuitamente en un *suppositum*, en la medida en que sucede en éste; o bien, finalmente (3), allí donde varias cosas suceden κατὰ συμβεβηκός a un mismo *suppositum*, también cada una de ellas es un ὂν κατὰ συμβεβηκός en virtud del ser de la otra. Así es como el blanco es músico y el músico blanco.

La diferencia entre estos tres modos del ὂν κατὰ συμβεβηκός salta a la vista. Podría suscitar dudas, más bien, que la enumeración sea completa. Pues, por un lado, parece que lo músico no sólo se predica del hombre, sino también del hombre músico — y, según parece, con necesidad, aunque sin unidad interna[38]. Da la impresión, por tanto, de que nos hallamos ante otro modo del ὂν κατὰ συμβεβηκός, lo que supondría incrementar en uno el número de los mismos. Además, hemos visto también que, a veces, hasta las negaciones se denominan entes κατὰ συμβεβηκός; cabe preguntar, por tanto, si han de constituir un modo propio del ὂν κατὰ συμβεβηκός o si se dejan reducir a alguno de los ya mencionados.

Responderemos en primer lugar a este último punto. Aristóteles dirime la cuestión en el pasaje inmediatamente posterior, señalando que las negaciones que son κατὰ συμβεβηκός se dejan reducir al segundo modo del ὂν κατὰ συμβεβηκός[39]. Todo lo que no es, no es blanco; y si, por tanto, algo no-blanco es, vive y es hombre, resulta para él fortuito suceder aquí a un *suppositum*, y existe κατὰ συμβεβηκός porque éste existe, igual que cuando se dice que lo blanco es hombre, etc. Por supuesto, Aristóteles tampoco pretende excluir completamente una reducción al tercer modo: ésta tiene lugar siempre que a una negación se le atribuye un accidente, como cuando se dice que lo no-blanco es verde o rojo, alto, instruido o cualquier otra cosa. Sólo

según el primer modo es imposible que haya un ὂν κατὰ συμβεβηκός en el caso de las negaciones, pues la eliminación de la substancia comporta la eliminación de todo ser accidental[40]; con ello, una nada no puede ser ente κατὰ συμβεβηκός según la substancia. Pero cuando, por ejemplo, se predica del trébol el no tener tres hojas, lo que tenemos aquí no es un μὴ ὂν καθ' αὑτό que es un ὂν κατὰ συμβεβηκός real, sino un ὂν καθ' αὑτό que es un μὴ ὂν κατὰ συμβεβηκός y que puede, en todo caso, reducirse al primer modo, pues al trébol *no* le sucede fortuitamente tener tres hojas. Y si se quisiera remarcar la diferencia existente entre «no ser algo que tiene tres hojas» y «ser algo que no tiene tres hojas»[41], habría que explicar que la predicación de un ὄνομα ἀόριστον semejante no sería ya la predicación de un ὂν κατὰ συμβεβηκός real, sino de un ὂν ὡς ἀληθὲς κατὰ συμβεβηκός[42], respecto de lo cual remitimos al próximo capítulo.

Por lo que hace al primer reparo, hay que responder que, cuando el hombre músico es denominado músico, tampoco esto constituye en modo alguno un nuevo tipo del ὂν κατὰ συμβεβηκός. En realidad, la afirmación «el hombre músico es músico» sólo es *una* afirmación aparentemente, pues de hecho consta de dos, que siguen siendo dos incluso cuando al hombre músico se le asigna un nombre único. La *primera* es que el músico es músico, y esto es una tautología, siendo el músico en tanto que músico un ser καθ' αὑτό. En esta afirmación reside también, por ello, la generalidad y la necesidad de la proposición. La *segunda* es que el hombre es músico, y aquí nos hallamos, claramente, ante un ser κατὰ συμβεβηκός del primero de los modos arriba expuestos. La consideración de lo que el propio Aristóteles dice en *De interpretatione*, 11 puede convencernos de que esta solución, además de ser clara y evidente en sí misma, se corresponde también con la opinión del autor[43].

Con ello, no nos quedan sino los tres modos arriba citados del ὂν κατὰ συμβεβηκός (es decir, del ente que se denomina ente en virtud de un ser ajeno a él, unido con él fortuitamente), reconocidos ahora como exhaustivos: 1) aquel que es ente en la medida en que un ente inhiere en él fortuitamente; 2) aquel que es ente en la medida en que un ente es fortuitamente su substrato; y finalmente 3) el ὂν κατὰ συμβεβηκός que es ente en la medida en que, simultáneamente a él, un ente sucede fortuitamente al mismo sujeto. Hasta aquí lo que hay que decir del ente en este primer significado, impropio.

Notas

1 A. Schwengler, *Metaphysik des Aristoteles* II, p. 80.

2 Brandis: *Griech.-Röm. Philos.*, II, 2, 1, p. 474 y ss.: en lugar de ὂν κατὰ συμβεβηκός, «*Beziehungsweises*».

3 Schwengler, op. cit. pp. 104 y ss.

4 *Metaph.* Δ, 30, 1025a28: γέγονε μὲν δὴ καὶ ἔστι τὸ συμβεβηκός, ἀλλ' οὐχ ᾗ αὐτὸ ἀλλ' ᾗ ἕτερον.

5 Me*taph.* *K*, 8, 1065b2: οὐθεν κατὰ συμβεβηκὸς πρότερον τῶν καθ' αὑτό.

6 Se puede colegir esto de *Metaph.* Δ, 11, 1018b34: κατὰ τὸν λόγον δὲ τὸ συμβεβηκὸς τοῦ ὅλου πρότερον, οἷον τὸ μουσικὸν τοῦ μουσικοῦ ἀνθρώπου· οὐ γὰρ ἔσται ὁ λόγος ὅλος ἄνευ τοῦ μέρους.

7 *Categ.* 5, 3a7.

8 *Anal. post.* I, 22, 83a25.

9 *Metaph.* Γ, 2, 1003b22: εἰ δὴ τὸ ἓν καὶ τὸ ὂν ταὐτὸν καὶ μία φύσις, τῷ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις ὥσπερ ἀρχὴ καὶ αἴτιον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἑνὶ λόγῳ δηλούμενα ... ταὐτὸ γὰρ εἷς ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος, καὶ οὐχ ἕτερόν τι δηλοῖ κατὰ τὴν λέξιν ἐπαναδιπλούμενον τὸ εἷς ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ ἔστιν ἄνθρωπος... ὥσθ' ὅσαπερ τοῦ ἑνὸς εἴδη, τοσαῦτα καὶ τοῦ ὄντος ἐστίν. (Trad.: «'Lo que es' y 'uno' son lo mismo y una naturaleza en la medida en que entre ambos se da la misma correlación que entre 'causa' y 'principio' ... en efecto, '*un* hombre, alguien *que es* hombre' y 'hombre' significan lo mismo, y nada distinto se da a conocer reduplicando la expresión '*un* hombre' y '*uno que es* hombre'» ... Con que es evidente que el añadido expresa lo mismo en ambos caso, y que lo uno no es algo diverso de lo que es»).Compárese *Metaph. Z*, 4, 1030b10; *K*, 3,1061a17.

10 *Metaph.* Δ, 30, 1025a14: συμβεβηκὸς λέγεται ὃ ὑπάρχει μέν τινι καὶ ἀληθὲς εἰπεῖν, οὐ μέντοι οὔτ' ἐξ ἀνάγκης οὔτ' ἐπὶ τὸ πολύ, οἷον... (Trad.: «'Accidente' se llama: aquello que se da en algo y su enunciación es verdadera pero no, desde luego, necesariamente ni la mayoría de las veces»); a, 30: λέγεται

δὲ καὶ ἄλλως συμβεβηκός, οἷον ὅσα ὑπάρχει ἑκάστῳ καθ' αὑτὸ μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὄντα, οἷον τῷ τριγώνῳ τὸ δύο ὀρθὰς ἔχειν. καὶ ταῦτα μὲν ἐνδέχεται ἀΐδια εἶναι, ἐκείνων δὲ οὐθέν. (Trad.: «'Accidente' se usa también en otro sentido: así se dice de las propiedades que pertenecen a cada cosa por sí misma sin formar parte de su entidad como, por ejemplo, pertenece al triángulo el tener dos rectos. Y los accidentes de este tipo pueden ser eternos, mientras que ninguno de aquellos puede serlo»).

[11] Ib.

[12] *Vide infra* cap. 5, § 9, nota última.

[13] Véase *Anal. post.* II, 13, 96b19.

[14] *Top.* I, 5, p. 102a18.

[15] *Metaph. E*, 2, 1027a8: ὥστ' ἐπειδὴ οὐ πάντα ἐστὶν ἐξ ἀνάγκης καὶ ἀεὶ ἢ ὄντα ἢ γιγόμενα, ἀλλὰ τὰ πλεῖστα ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, ἀνάγκη εἶναι τὸ κατὰ συμβεβηκὸς ὄν. (Trad.: «Con que, puesto que no todas las cosas son o se generan por necesidad y siempre, sino que la mayor parte de ellas <son o se generan> la mayoría de las veces, es necesario que exista lo que es accidentalmente»). Y también con anterioridad, 1026b27: ἐπεὶ οὖν ἐστὶν ἐν τοῖς οὖσι τὰ μὲν ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντα καὶ ἐξ ἀνάγκης, οὐ τῆς κατὰ τὸ βίαιον λεγομένης ἀλλ' ἣν λέγομεν τῷ μὴ ἐνδέχεσδαι ἄλλως, τὰ δ' ἐξ ἀνάγκης μὲν οὐκ ἔστιν οὐδ' ἀεί, ὡς δ' ἐπὶ τὸ πολύ, αὕτη ἀρχὴ καὶ αὕτη αἰτία ἐστὶ τοῦ εἶναι τὸ συμβεβηκός (Trad.: «Puesto que, ciertamente, entre las cosas que son, las hay que se comportan siempre de la misma manera y por necesidad —no la que se llama así en el sentido de 'violencia', sino la que denominamos tal porque 'no es posible que sea de otro modo'—, y otras no son por necesidad ni siempre, sino la mayoría de las veces, éste es el principio y ésta la causa de que exista el accidente»).

[16] *Metaph. K*, 8, 1065a1: ἔστι δὴ τὸ συμβεβηκὸς ὃ γίγνεται μέν, οὐκ ἀεὶ δ' οὐδ' ἐξ ἀνάγκης οὐδ' ὡς ἐπὶ τὸ πολύ. *Metaph. E*, 2, 1026b31: ὃ γὰρ ἂν ᾖ μήτ' ἀεὶ μήθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, τοῦτό φαμεν συμβεβηκὸς εἶναι. οἷνον ἐπὶ κυνὶ ἂν χειμὼν γένηται καὶ ψῦχος, τουτο συμβῆναί φαμεν, ἀλλ' οὐκ ἂν πνῖγος καὶ ἀλέα, ὅτι τὸ μὲν ἀεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, τὸ δ' οὔ. καὶ τὸν ἄνθρωπον λευκὸν εἶναι συμβέβηκεν (οὔτε γὰρ ἀεὶ οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολύ), ζῷον δ' οὐ κατὰ συμβεβηκός. καὶ τὸ ὑγιάζειν δὲ τὸν οἰκοδόμον κατὰ συμβεβηκός, ὅτι οὐ πέφυκε τοῦτο ποιεῖν οικοδόμος ἀλλ' ἰατρός, ἀλλὰ συνέβη ἰατρὸν εἶναι τὸν οἰκοδόμον κ. τ. λ (Trad.: «En efecto, lo que no es ni siempre ni la mayoría de las veces,, eso decimos que es accidente. Así, si en la canícula se produce tiempo desapacible y frío, decimos que tal cosa sucede accidentalmente, pero no si se produce mucho calor y bochorno, ya que esto último pasa siempre o la mayoría de las veces, mientras que aquello no. Y accidentalmente sucede que el hombre es blanco (no lo es, en efecto, ni siempre ni la mayoría de las veces), pero no es accidentalmente animal. Y algo accidental es que el arquitecto cure, puesto que no es al arquitecto, sino al médico, a quien por naturaleza corresponde hacerlo, por más que accidentalmente suceda que el arquitecto es médico»).

[17] *Vide supra* nota 10.

[18] *Metaph. Δ*, 7,1017a8: κατὰ συμβεβηκός μὲν [λέγεται τὸ ὂν], οἷον τὸν δίκαιον μουσικὸν εἶναι φαμεν καὶ τὸν ἄνθρωπον μουσικὸν καὶ τὸν μουσικὸν ἄνθρωπον, παραπλησίως λέγοντες ὥσπερ τὸν μουσικὸν οἰκοδομεῖν,

ὅτι συμβέβηκε τῷ οἰκοδόμῳ μουσικῷ εἶναι ἢ τῷ μουσικῷ οἰκοδόμῳ· τὸ γὰρ τόδε εἶναι τόδε σημαίνει τὸ συμβεβηκέναι τῷδε τόδε. οὕτω δὲ καὶ ἐπὶ τῶν εἰρημένων.

[19] Ib. 1017a18: οὕτω δὲ λέγεται καὶ τὸ μὴ λευκὸν εἶναι, ὅτι ᾧ συμβέβηκεν ἐκεῖνο, ἔστιν. (Trad.: «Y en este sentido se dice también que lo no-blanco es: porque es aquello a lo cual esto le sucede accidentalmente»). Para la puntuación véase Schwengler, op. cit. III, p. 212.

[20] *Metaph. E*, 4, 1028a1: καὶ ἀμφότερα περὶ τὸ λοιπὸν γένος του ὄντος, καὶ οὐκ ἔξω δηλοῦσιν οὖσάν τινα φύσιν τοῦ ὄντος. (Trad.: «Y ambos están referidos al otro género —al que queda— de lo que es, y fuera <de este género> no manifiestan que exista ninguna naturaleza de lo que es»).

[21] Ib. 1027a5: τῶν μὲν γὰρ ἄλλων ἐνίοτε δυνάμεις εἰσὶν αἱ ποιητικαί, τῶν δ' οὐδεμία τέχνη οὐδὲ δύναμις ὡρισμένη (Trad.: «Y es que las demás cosas hay potencias o artes que las producen, pero de lo accidental no hay arte o potencia determinada alguna que lo produzca»). Véase ib. b34, y los pasajes paralelos en K, 8.

[22] *E*, 2, 1026b22: τῶν μὲν γὰρ ἄλλον τρόπον ὄντων ἔστι γένεσις καὶ φθορά, τῶν δὲ κατὰ συμβεβηκός οὐκ ἔστιν.

[23] Ib. 1026b15: εἰσὶ γὰρ οἱ τῶν σοφιστῶν λόγοι περὶ τὸ συμβεβηκὸς ὡς εἰπεῖν μάλιστα πάντων. Compárese *K*, 8, 1064b28. La falacia *per accidens* es la más efectiva. *Comp. Soph. elench. I.*

[24] *E*, 2, 1026b18: καὶ εἰ πᾶν ὃ ἂν ᾖ, μὴ ἀεὶ δὲ, γέγονεν, ὥστ' εἰ μουσικὸς ὢν γραμματικὸς γέγονε, καὶ γραμματικὸς ὢν μουσικός. (Trad.: «Y si todo lo que existe, pero no siempre, ha llegado a ser, de modo que siendo gramático ha llegado uno a ser músico, entonces siendo músico ha llegado uno a ser gramático»). Compárese *Top.* I, 11, 104b25, y las observaciones de Zell a dicho pasaje, en su traducción del *Órganon.*

[25] Ib., b16: πότερον ἕτερον ἢ ταὐτὸν μουσικὸν καὶ γραμματικόν, καὶ μουσικὸς Κορίσκος καὶ Κορίσκος (Trad.: «Si 'músico' y 'gramático' son lo mismo y si son los mismo 'Corisco músico' y 'Corisco'»).

[26] Ib. b14 y K, 8, 1064b29. Véase al respecto el *Sofista* de Platón, especialmente 235a –240c.

[27] *Metaph. E*, 2, p. 1026b21: φαίνεται γὰρ τὸ κατὰ συμβεβηκὸς ἐγγύς τι τοῦ μὴ ὄντος.

[28] Ib. b13: ὥσπερ γὰρ ὀνόματι μόνον τὸ συμβεβηκός ἐστιν.

[29] Compárese *Categ.* 5, 2a27: τῶν δ' ἐν ὑποκειμένῳ ὄντων ἐπὶ μὲν τῶν πλείστων οὔτε τοὔνομα οὔθ' ὁ λόγος κατηγορεῖται τοῦ ὑποκείμενου· ἐπ' ἐνίων δὲ τοὔνομα μὲν οὐδὲν κωλύει κατηγορεῖσθαί ποτε τοῦ ὑποκειμένου, τὸν δὲ λόγον ἀδύνατον, οἷον τὸ λευκὸν ἐν ὑποκειμένῳ ὂν τῳ σώματι κατηγορεῖται τοῦ ὑποκειμένου [λευκὸν γὰρ σῶμα λέγεται], ὁ δὲ λόγος ὁ τοῦ λευκοῦ οὐδέποτε κατὰ σώματος κατηγορηθήσεται. Sólo que, aquí, el puro κατὰ τοὔνομα κατηγορεῖσθαι abarca mucho más que el ὂν κατὰ συμβεβηκός.

[30] Veáse más arriba, página 50.

[31] *Metaph. I*, 9, 1058b3: ἀνθρώπου λευκότης οὐ ποιεῖ οὐδὲ μελανία (es decir: διαφοράν), οὐδὲ τοῦ λευκοῦ ἀνθρώπου ἐστὶ διαφορὰ κατ' εἶδος πρὸς μέλανα ἄνθρωπον, οὐδ' ἂν ὄνομα ἓν τεθῇ (Trad.: «Por eso, la blancura y la negrura del hombre no la producen <la diferencia>, y la diferencia del hombre

blanco respecto del negro no lo es en cuanto a la especie, ni aun poniéndoles un único nombre»).

[32] *Anal. post.* II, 8, 93a24: ὅσα μὲν οὖν κατὰ συμβεβηκὸς οἴδαμεν ὅτι ἔστιν, ἀναγκαῖον μηδαμῶς ἔχειν πρὸς τὸ τί ἐστιν· οὐδὲ γὰρ ὅτι ἔστιν ἴσμεν· τὸ δὲ ζητεῖν τί ἐστι μὴ ἔχοντας ὅτι ἔστι, μηδὲν ζητεῖν ἐστίν (Trad.: «Así pues, todas las cosas de las que sabemos por accidente que son es necesario que no se relacionen de ninguna manera con el qué es, pues ni siquiera sabemos que son; y buscar qué es sin tener <conocimiento de> que es, es no buscar nada»).

[33] Uno podría sentirse tentado a interpretar la expresión ὀνόματι μόνον ἔστιν de una forma distinta, poniéndola en conexión con el οὐδ' ἄν ὄνομα ἓν τεθῇ del pasaje de *Metaph. I,* que acabamos de citar en la nota 31. Así, por ejemplo, en *Metaph. Z,* 4, 1029b25 y siguientes se muestra cómo a menudo, dos cosas, una de las cuales se da en la otra κατὰ συμβεβηκός, son a menudo designadas con un nombre unitario (ἔστω δὴ ὄνομα αὐτῷ ἱμάτιον), como por ejemplo cuando un caballo blanco se denomina bayo. Se podría pensar, en este caso, que la definición de bayo es caballo blanco; y como la definición es expresión de la esencia, que el bayo o el caballo blanco es una esencia. Pero esto sería un error, pues con semejante aclaración de un nombre no se da una definición objetiva. El nombre unitario no constituye la unidad de la cosa. Ésta es, por tanto, ὀνόματι μόνον. Sólo que, en primer lugar, son muy pocos los casos en que se da un nombre unitario semejante, y aun en ellos no existiría, por tanto, en modo alguno el ὂν κατὰ συμβεβηκός, lo que evidentemente no puede ser la opinión de Aristóteles. Por consiguiente, que «el bayo es un caballo blanco» no es un ὂν κατὰ συμβεβηκός. Aquí, el «es» no es igual a συμβέβηκε, sino igual a σημαίνει.

[34] *Metaph E,* 2, 1026b3: πρῶτον περι τοῦ κατὰ συμβεβηκὸς λεκτέον, ὅτι οὐδεμία ἐστὶ περὶ αὐτὸ θεωρία κ. τ. λ. (Trad.: «Hay que decir, en primer lugar sobre <lo que es> accidentalmente que no es posible estudio alguno acerca de ello»). Ib. b12: καὶ τοῦτο εὐλόγως συμπίπτει· ὥσπερ γὰρ ὀνόματι μόνον τὸ συμβεβηκός ἐστιν. (Trad.: «Y con razón ocurre esto, ya que lo accidental es sólo según el nombre»). Ib. 1027a19: ὅτι δ' ἐπιστήμη οὐκ ἔστι τοῦ συμβεβηκότος φανερόν· ἐπιστήμη μὲν γὰρ πᾶσα ἢ τοῦ ἀεὶ ἢ τοῦ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ κ. τ. λ. (Trad.: «Pero que no hay ciencia de lo accidental, es evidente, pues toda ciencia se ocupa de lo que es siempre o la mayoría de las veces»).

[35] *Anal. post.* I, 18, 81b6: τῶν γὰρ καθ' ἕκαστον ἡ αἴσθησις· οὐ γὰρ ἐνδέχεται λαβεῖν αὐτῶν τὴν ἐπιστήμην (Trad.: «En efecto, la sensación lo es de los singulares: pues no cabe adquirir <directamente> ciencia de ellos»).

[36] *Categ.* 2, 1b6.

[37] *Metaph. Δ,* 7, 1017a13: τὸν γὰρ ἄνθρωπον ὅταν μουσικὸν λέγωμεν καὶ τὸν μουσικὸν ἄνθρωπον, ἢ τὸν λευκὸν μουσικὸν ἢ τοῦτον λευκόν, τὸ μὲν ὅτι ἄμφω τῷ αὐτῷ συμβεβήκασι, τὸ δ' ὅτι συμβέβηκε τῷ ὄντι· τὸ δὲ μουσικὸν ἄνθρωπον, ὅτι τούτῳ τὸ μουσικὸν συμβέβηκεν.

[38] Compárese lo que se dice del ἓν κατὰ συμβεβηκός y τὸ αὐτὸ κατὰ συμβεβηκός en *Metaph. Δ,* 6 (principio) y 9 (principio).

[39] *Metaph. Δ,* 7, 1017a18: οὕτω δὲ λέγεται καὶ τὸ μὴ λευκὸν εἶναι, ὅτι ᾧ συμβέβηκεν ἐκεῖνο, ἔστιν. (Trad.: «Y en este sentido se dice también que lo no-blanco es, porque es aquello a lo cual esto le sucede accidentalmente»).

[40] *Categ.* 5, 2b5: μὴ οὐσῶν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι (Trad.: «Así pues, de no existir las substancias primeras, sería imposible que existiera nada de lo demás»). *V. infra*, cap. 5, § 6.

[41] En un pasaje de los *Segundos analíticos*, Aristóteles aclara esta distinción de la siguiente manera: «Yo no soy un blanco» y «Yo soy un no-blanco» se distinguirían, en sentido estricto, de la misma manera que «Yo no conozco a un blanco» y «Yo conozco a un no-blanco».

[42] Vide *De interpret.* 13, 23b15.

[43] *De interpret.* 11, 20b13: τὸ δὲ ἓν κατὰ πολλῶν ἢ πολλὰ καθ' ἑνὸς καταφάναι ἢ ἀποφάναι, ἐὰν μὴ ἕν τι ᾖ τὸ ἐκ τῶν πολλῶν δηλούμενον, οὐκ ἔστι κατάφασις μία οὐδὲ ἀπόφασις. λέγω δὲ ἓν οὐκ ἐὰν ὄνομα ἓν ᾖ κείμενον, μὴ ᾖ δὲ ἕν τι ἐξ ἐκείνων, οἷον ὁ ἄνθρωπος ἴσως ἐστὶ καὶ ζῷον καὶ δίπουν καὶ ἥμερον, ἀλλὰ καὶ ἕν τι γίνεται ἐκ τούτων· ἐκ δὲ τοῦ λευκοῦ καὶ τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ βαδίζειν οὐχ ἕν. *ὥστε οὔτ' ἐὰν ἕν τι κατὰ τούτων καταφήσῃ τις μία κατάφασις, ἀλλὰ φωνὴ μὲν μία καταφάσεις δὲ πολλαί, οὔτε ἐὰν καθ' ἑνὸς ταυτα, ἀλλ' ὁμοίως πολλαί* (Trad.: «Afirmar o negar una cosa de varias o varias de una, a no ser que de las varias cosas resulte una compuesta, no es una afirmación ni una negación únicas. Digo una cosa no si existe un nombre pero no hay unidad a partir de aquellas, v.gr.: el hombre es seguramente animal, bípedo y civilizado, pero también surge una unidad a partir de esas cosas; en cambio, a partir de lo blanco, el hombre y el caminar no surge unidad. *De modo que no <habrá> una afirmación única, ni aunque alguien afirme una cosa acerca de ésas —sino que el sonido será uno, pero las afirmaciones, varias—*, ni aunque afirme esas acerca de una sola —sino que igualmente <serán> varias <afirmaciones>»).

CAPÍTULO TERCERO

El ὂν ὡς ἀληθές, el ser en el significado de lo verdadero

Pasamos a la aclaración del ὂν ὡς ἀληθές, nombre con el que Aristóteles delimita un segundo concepto de los que caen bajo el ὄν, de múltiples significados.

¿Qué es el ὂν ὡς ἀληθές o, en la traducción de Besarión, el *ens tanquam verum*? Evidentemente, ὡς significa aquí «en el significado de» y, con ello, el ὂν ὡς ἀληθές es el ente que se dice en el sentido de la verdad. Los conceptos de verdad y falsedad deberán corresponderse, por tanto, con los del ὂν ὡς ἀληθές y del μὴ ὂν ὡς ψεῦδος, a él opuesto.

§ 1. De lo verdadero y de lo falso

De lo verdadero y lo falso habla Aristóteles en numerosos pasajes de la *Metafísica* y también en sus restantes obras, especialmente en las de lógica y en el libro III del *Περὶ ψυχῆς*. ¿Cómo define allí lo verdadero y lo falso?

Aristóteles subraya repetidamente que verdad y falsedad sólo se encuentran en los juicios, afirmativos o negativos. «Lo verdadero y lo falso», dice en *De anima* III, 8, «es una conexión de

conceptos del entendimiento»[1]. «Lo verdadero y lo falso» —dice igualmente en *Metafísica IV*[2]— «no es otra cosa que un afirmar o un negar». Ciertamente, existe otra forma de conocimiento intelectual, distinta del juzgar, mediante la cual captamos cosas indivisas, simples, y nos representamos conceptualmente la esencia de las cosas, pero a ella —según declaran unánimemente *Categorías, Sobre la interpretación, De anima III*[3] y *Metafísica VI*— no le corresponde ni verdad ni falsedad —que tampoco se encuentran, según se añade en el último pasaje citado, en las cosas fuera de la mente[4]. Por ello, cuando en *Sobre la interpretación, 4* se propone dar una definición de juicio, lo determina precisamente por el rasgo de que le corresponde verdad y falsedad: «No todo discurso», afirma allí, «es un enunciado: sólo aquel al que le sucede decir la verdad o falsedad»[5].

Con todo, aunque en estos y otros pasajes Aristóteles se muestra tajante al hacer del juicio el portador único de la verdad y la falsedad, negando a las cosas fuera del entendimiento y a los conceptos fuera de la conexión toda participación en la verdad y la falsedad, parece que en otros lugares afirma justamente lo contrario. Véase, si no, cómo en *Metafísica V* enumera las diferentes especies de lo falso. Comienza allí afirmando que «lo falso se denomina así, de una manera, como cuando se dice que una cosa es falsa, bien porque un enunciado que la designa une algo que no está unido o no puede ser unido, como cuando se dice que la diagonal es conmensurable con el lado del cuadrado, o que tú estás sentado. Pues, de estas cosas, la primera es falsa siempre; la segunda, en el momento presente. De este modo, lo falso es un no-ente. Otras cosas, en cambio, se denominan falsas porque, aunque tienen un ser, están constituidas de tal modo que no parecen lo que son o parecen algo que no son, como por ejemplo una silueta o un sueño. Pues estas cosas son algo, ciertamente, pero no aquello cuya representación suscitan. Las cosas

falsas, por tanto, se denominan así bien porque no son, bien porque suscitan la representación de algo que no es»[6]. Resulta, pues, que aquí —en contradicción al menos verbal con el pasaje del libro VI citado más arriba (οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν), se habla de diferentes modos en que las cosas pueden denominarse falsas. Más aún, también en las facultades sensitivas, en la fantasía y en los sentidos externos, se darían la verdad y la falsedad, según se afirma en *Acerca del alma*: «El sentido externo» —se dicen en el libro III, cap. 3— «es verdadero en referencia a su objeto propio, o sólo muy raramente susceptible de falsedad. Pero el sentido se extiende también a lo que resulta accidental respecto de aquello que pertenece al objeto propio de su percepción, y aquí puede suceder muy bien que sea falso»[7]. Y a propósito de la fantasía se dice también, un poco antes, en el mismo capítulo: «Los sentidos externos son siempre verdaderos, pero las representaciones de la imaginación son en su mayor parte falsas» y «hay, ciertamente, imaginaciones falsas»[8]. Finalmente, el capítulo 6 del mismo libro atribuye también verdad al entendimiento en su función representativa: «El enunciado dice algo de algo, como la afirmación, y cada uno de ellos es verdadero o falso; pero no ocurre esto con todo pensamiento, sino que la idea que presenta la esencia según su concepto es verdadera, y no dice una cosa de otra, sino que es verdadera, como es verdadera la visión del objeto propio (es decir, del color)»[9]. Con todo, entre los conceptos, además de los verdaderos, se distinguen otros falsos, como afirma *Metaph*. *Δ*, 29: «Se llama falso, por su parte, el concepto que, en tanto que falso, presenta un no-ente. Por ello, todo concepto es falso respecto de cualquier cosa menos aquella de la que es verdadero; por ejemplo, el verdadero concepto de círculo es falso respecto del triángulo... Otros conceptos son falsos en el sentido de que no les corresponde nada»[10].

¿Cómo resolver la contradicción entre estas últimas afirmaciones de nuestro filósofo y las expresadas con anterioridad? Simplemente, distinguiendo entre «verdadero» y «verdadero», «falso» y «falso». Al igual que el término «ente», cuyas diferentes significaciones estudiamos en este tratado, también «verdadero» es una palabra equívoca, que se dice de unas y otras cosas homónimamente. Se habla de verdad en un sentido cuando se trata del entendimiento que juzga, en otro cuando se trata de la verdad de las definiciones y representaciones simples, y en otro cuando se denomina verdaderas a las cosas mismas. En todos estos casos no se trata de uno y lo mismo, aunque sí se da una relación a una misma cosa; no se llaman verdaderos de la misma manera, sino de manera análoga —no son καθ' ἕν, aunque sí, quizá, πρὸς ἓν καὶ μίαν φύσιν (*Metaph. Γ*, 2, 1003a33), no son κατὰ μίαν ἰδέαν, pero sí κατ' ἀναλογίαν (*Eth. Nicom.* I, 4, 1096b25)[11].

A fin de aclarar todo esto conviene volver a examinar, con más detenimiento, qué entiende Aristóteles propiamente por verdad. La verdad es, para él, la concordancia del conocimiento con la cosa. Tal punto se afirma con suficiente claridad en el pasaje de *Metaph. E*, 4, 1027b20[12] ya citado: «lo verdadero afirma donde hay unión y niega donde hay separación; lo falso, a su vez, abarca la contradicción de ambas cosas». Más claramente aún se dice en el capítulo 10 del libro IX: «Piensa verdaderamente quien juzga que lo separado está separado y que lo unido está unido; y yerra quien afirma lo opuesto a la realidad»[13], de donde se sigue luego la diferencia entre verdades eternas, necesarias, y verdades temporales, variables: «Si algunas cosas están siempre unidas y no pueden ser separadas, mientras que otras están siempre separadas y no admiten unión, y en fin, otras pueden darse de estos dos modos contrarios..., respecto de estas últimas la misma opinión y el mismo discurso viene a ser verdadero y falso, y puede a veces tener razón y a veces equivocarse; por el contrario, respecto de

aquello que no puede ser de otro modo que como es, <un mismo discurso> no es a veces verdadero y a veces falso, sino que es para siempre verdadero y falso lo mismo»[14]. De esta misma exigencia de concordancia del pensamiento verdadero con la cosa que es pensada se sigue también, para Aristóteles, una consecuencia ulterior, a saber, que allí donde no hay composición en las cosas, éstas tampoco pueden ser conocidas por el entendimiento mediante composición, es decir, mediante unión de un predicado con un sujeto. «¿Qué es —se pregunta— «ser y no ser», «verdadero y falso» en lo no compuesto?» Y su respuesta es que lo verdadero es, aquí, el captar y el enunciar (pues no son lo mismo «afirmar» y enunciar», κατάφασις y φάσις, cf. *De interpret.* 4, 16b28) y que a lo verdadero no se le contrapone aquí el error, sino el desconocimiento[15]. Así, por ejemplo, Aristóteles afirma, especialmente en referencia a las ideas que se tienen de substancias simples (es decir, de aquellas que, libres de toda materia y potencialidad, son formas y actos simples, como la Divinidad) que no pueden ser conocidas mediante un pensamiento compuesto, sino sólo mediante captación simple, por lo cual respecto de ellas no es posible el engaño, sino sólo el conocimiento o el desconocimiento. «En referencia a las substancias no compuestas», nos dice, «uno no puede engañarse». «Sobre aquello que es un *qué* y que es en acto no es posible el error, sino sólo conocimiento o desconocimiento»[16].

Todo esto confirma, por tanto, nuestra afirmación anterior de que, según Aristóteles, la verdad consiste en la concordancia del entendimiento con la cosa, en la conformidad de ambos[17]. Y esta relación entre pensamiento y ser es, ciertamente, como toda relación, recíproca[18]. Sólo que su inversión no acontece de la misma manera que la mayor parte de las relaciones: mientras que la relación del saber con lo sabido tiene una base real en el saber, es manifiesto que la relación inversa, de lo sabido con el saber, sólo

queda establecida mediante una operación del entendimiento. Con ello, como base propiamente dicha de la relación sólo tenemos lo que ahora se acepta como su término. Lo sabido no es un πρός τι por estar en relación con otra cosa, sino sólo porque otra cosa está en relación con ello[19].

Es fácil ver la razón de esta doctrina, que hallamos en *Metaph. Δ*, 15. La concordancia o discordancia de nuestro entendimiento con las cosas no altera absolutamente nada en el contenido de las cosas mismas, que son independientes de nuestro entendimiento y no resultan afectadas por él. «Tú no eres blanco» —leemos en *Metaph. Θ*, 6— «porque nosotros creamos con verdad que tú eres blanco». Por el contrario, nuestro pensamiento sí depende de las cosas, y para ser verdadero debe orientarse por ellas: «Al contrario, porque tú eres blanco, nosotros decimos la verdad al afirmarlo»[20]. Lo mismo se dice en *Categorías*, 5: «Porque la cosa es o no es, se dice también del discurso que es verdadero o falso»[21]. Las cosas no son copias de nuestros pensamientos, antes bien son éstos los que reproducen aquéllas, de la misma manera que las palabras reproducen los pensamientos (*De interpr.* 1, 16a6)[22] y nuestro entendimiento sólo alcanza su fin cuando, por medio de la ciencia, logra esta conformidad con las cosas, es decir, la verdad. Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει, se dice por ello en el comienzo mismo de la filosofía primera.

Lo bueno es aquello a lo que aspira la voluntad; de la misma manera, lo verdadero es aquello a lo que el entendimiento se dirige como fin. Pero entre ambos se da *esta* diferencia: mientras que la voluntad sólo llega a participar de aquello a lo que aspira, sólo alcanza su satisfacción cuando el objeto de su desear existe realmente, fuera de ella, el entendimiento, en cambio, alcanza su fin cuando el objeto de su actividad logra existencia también en él. El fin de la primera es, por tanto, también su objeto; el fin del segundo, en cambio, es *el conocimiento de su objeto*,

y se halla por tanto en la propia mente. De ahí la siguiente afirmación: «Lo verdadero y lo falso no se dan, pues, en las cosas, como si lo bueno fuera verdadero y lo malo inmediatamente falso, sino en el entendimiento» (*Metaph. E*, 4)[23]. Lo bueno y lo malo están en las cosas, consideradas en su relación con la voluntad, y el concepto de lo bueno que se atribuye a la facultad de desear procede de aquel que corresponde a la cosa deseada. Denominamos buena a la voluntad que *quiere* lo bueno. La verdad, por el contrario, está en la mente que conoce.

Pero la mente sólo conoce la verdad cuando *juzga*. Si la verdad era la conformidad de la facultad cognoscitiva con la cosa pensada, en ello iba implícito que sólo conoce la verdad aquella facultad cognoscitiva que capta su conformidad con la realidad. Y esto no lo hace ninguna potencia sensitiva. El sentido externo y la fantasía pueden, desde luego, ofrecer copias de lo real, pero no alcanzan a conocer la relación entre esta copia y el objeto. Tampoco el entendimiento lo logra, cuando su actividad se limita a representar y formar conceptos; sólo cuando juzga que la cosa es tal como él la conoce, conoce la verdad. De ahí la definición del juicio (cf. *De interpr.* 4)[24], que hace de éste la actividad mental a la que corresponde pensar lo verdadero y lo falso.

De esta manera, queda firmemente establecido que la verdad, en su sentido primero y propio, sólo tiene su lugar en el juicio del entendimiento. Pero ello no excluye que, secundaria y análogamente, quepa también atribuir el nombre «verdadero» a las potencias de la naturaleza sensible, a la facultad de formar conceptos e incluso a las cosas mismas. De igual manera que el nombre «salud» conviene primariamente al cuerpo sano, pero luego se extiende a otras cosas, de forma tal que algunas se denominan sanas porque conservan la salud, otras porque la dan, y otras porque son un signo de ella o susceptibles de ella (cf. *Metaph. Γ*, 2, 1003a35), también el nombre «verdad» se aplica primariamente al

juicio verdadero, pero se extiende luego al concepto y a la representación sensible, y también a las cosas mismas, ya que todo esto está en estrecha relación con aquél. Pues la realidad es, como vimos, aquello de lo que depende la verdad de nuestro juicio; y los conceptos son aquello que el entendimiento, al juzgar, conoce como conformes o no conformes con el ser; y contienen, como mínimo, una igualdad con tal objeto y una desigualdad con tal otro, aunque no realicen dicha equiparación. Algo semejante vale para las representaciones sensibles.

Tenemos, por tanto, un concepto múltiple de verdadero y falso: 1) verdad y error en sentido primario y propio. Se dan sólo en el juicio. De éste vale, pues, en primer lugar, que es imposible que sea a la vez verdadero y falso. 2) Verdadero y falso en el sentido que corresponde a la percepción simple del entendimiento, a las definiciones y a los sentidos. Esto se da de dos maneras: unas veces, cuando denominamos falsos a ciertos pensamientos o representaciones porque no les corresponde nada real; todos los demás son, en esa misma medida, verdaderos. Pero, por otro lado, también es falsa toda percepción y toda definición cuando se atribuye a algo distinto de aquello de lo que es definición y semejanza, mientras que en caso contrario se denomina verdadera. Es así como, según hemos visto, toda definición que es la definición verdadera de *una* cosa es también la definición falsa de otra —v.gr.: la verdadera definición del círculo es falsa para el triángulo (*v. supra*). Y es por ello que un concepto puede ser simultáneamente, en cierto sentido, verdadero y falso. Lo que es verdadero en sí puede ser falso al referise a algo que le es extraño; y lo que es falso en sí puede ser verdadero por atribución, por ejemplo, si uno dijera que los centauros son monstruos fabulosos. 3) La verdad y la falsedad en las cosas. También este modo de lo verdadero y lo falso está emparentado con los dos anteriormente considerados, aunque no es idéntico ni sinónimo

con ninguno de ellos. Hemos visto cómo, según Aristóteles, lo bueno y lo malo están primariamente en las cosas, aunque también una voluntad puede denominarse buena o mala, en la medida en que desea algo bueno o malo. Si, por el contrario, lo verdadero y lo falso residen primariamente en la mente del que juzga, ¿cómo se podrá decir que una cosa es verdadera o falsa? Evidentemente, sólo en la medida en que constituye el objeto de un juicio verdadero o falso. Por tanto, las cosas se denominan verdaderas o falsas en atención a nuestro juicio. Por lo demás, esto también puede suceder de dos maneras: 1) porque son o no son —ya sea porque podrían ser y no son (con lo que la afirmación de su existencia sería falsa) o porque su existencia encierra una contradicción (en *Metaph. Δ*, 29 se propone como ejemplo de cosa falsa de este tipo una diagonal conmensurable con el lado del cuadrado). Cabe, a este respecto, traer a colación una afirmación hecha al final del cap. 1 del libro II de *Metafísica*, según la cual cada cosa posee tanto de verdad, cuanto ser posee[25]. Lo que reúne propiedades contradictorias, i.e. lo imposible, es por tanto siempre falso y aun lo más falso. Por su parte, lo que tiene un ser contingente es a veces verdadero y a veces falso; y la esencia necesaria, libre de toda potencialidad, es por el contrario siempre verdadera y lo más verdadero[26]. 2) Además, las cosas son verdaderas o falsas en la medida en que son tales que suscitan una opinión verdadera o falsa acerca de sí mismas. En este sentido, se denomina falsa una imagen producida por una linterna mágica (y que fácilmente se toma por la persona misma) o un sueño, o un pedazo de plomo que circula como si fuera moneda de plata. También en este sentido se podría decir que lo que no se compone de substancia y accidentes, de género y diferencia (*v. supra*, p. 67, nota 16), i.e. aquello que, captado en su ser, no sólo excluye toda posibilidad de engaño, sino toda posibilidad de que se entremezcle cualquier error, es lo que

más dista de lo falso. Finalmente, la verdad y la falsedad se atribuyen de manera especial al hombre: se dice que es falso, en primer lugar, quien halla placer en las palabras falsas y gusta de faltar a la verdad aun cuando ello no le reporte ningún provecho (i. e. el mentiroso), o también, en segundo lugar, quien inculca en otras personas puntos de vista equivocados, en cuyo caso se equipara a las cosas que suscitan una apariencia falsa. Y a éste se contrapone el concepto de hombre verdadero. Yerra Platón cuando, en *Hipias Menor*, pretende mostrar, de forma sofística, que el verdadero y el falso son uno y el mismo, declarando que quien entiende de mentiras es él mismo un mentiroso y, con ello, confundiendo al que puede mentir con el que ama la mentira[27].

De esta manera, desde la analogía de los diferentes conceptos designados por los términos «verdadero» y «falso», advertimos que Aristóteles no se contradice en modo alguno en las diferentes afirmaciones arriba citadas. El concepto fundamental de verdad sigue siendo siempre el de la concordancia de la mente que conoce con la cosa conocida.

§ 2. Sobre lo verdadero y lo falso, en lo que atañe a los conceptos de ὂν ὡς ἀληθές y μὴ ὂν ὡς ψεῦδος

Puesto que, como ha mostrado la investigación precedente, las palabras «verdadero» y «falso» son utilizadas por Aristóteles con diferentes significados, todo se reduce ahora a determinar en cuál de esos significados las emplea cuando trata del ὂν ὡς ἀληθές y del μὴ ὂν ὡς ψεῦδος.

Esta cuestión no parece difícil de resolver, pues en *Metaph. E*, 4[28], con una claridad que no deja nada que desear, Aristóteles afirma que el ὂν ὡς ἀληθές y el μὴ ὂν ὡς ψεῦδος se encuentran sólo en el juicio, sea positivo o negativo: «Lo que es en el

sentido de verdadero y lo que no es en el sentido de falso se encuentran en la unión y en la separación, y entre ambos, a su vez, se reparten la contradicción. En efecto, lo verdadero comprende tanto la afirmación de lo unido como la negación de lo separado; lo falso, a su vez, comprende la contradicción de ambos... Pues lo verdadero y lo falso no se dan en las cosas, ... sino en el entendimiento, y cuando se trata de conceptos simples, ni siquiera en éste». Es manifiesto que el juicio es, aquí, lo que se denomina verdadero o falso, y por consiguiente ente o no-ente; el juicio mismo es el sujeto al que se le atribuye el ente como predicado. El ser del que aquí se habla no es, por tanto, la cópula que en la proposición misma vincula sujeto y predicado —sobre todo, si se tiene en cuenta que se llama incluso ente a un juicio negativo, y no-ente a un juicio afirmativo. Se trata, más bien, de un ser que se predica del juicio completo, ya enunciado. Un ejemplo puede aclarar esto. Supongamos que alguien quiere probar a otro que un triángulo tiene como suma de sus ángulos dos rectos y que, como punto de partida en su demostración, pide que se admita que el ángulo externo es igual a la suma de los dos ángulos internos opuestos. Se pregunta, pues: ¿es esto o no?, es decir, ¿es verdadero o falso? —¡Así es!, es decir, es verdadero. En este sentido se plantea también, en los *Segundos analíticos*, la necesidad de conocer previamente el ὅτι ἔστι de los principios de una ciencia[29].

Comparemos este pasaje con otro, tomado del libro V de *Metafísica*. Se dice aquí, en el capítulo 7: «Además, 'ser' y 'es' significan que algo es verdadero y 'no ser' que no es verdadero, sino falso, lo mismo en la afirmación que en la negación. Así, que Sócrates es músico significa que esto es verdad, o que Sócrates es no-blanco, que esto es verdad; por el contrario, que la diagonal no es conmensurable <significa> que esto es falso»[30]. También aquí se trata de lo verdadero y lo falso en su sentido propio,

situado en el juicio, pero entre ambos pasajes advertimos una diferencia, no carente de interés. En el primero, el 'es' se empleaba como determinación predicativa del juicio caracterizado como verdadero; y éste, por su parte, ocupaba el lugar de sujeto: (el juicio) a es b, *es* (verdadero). En el segundo, en cambio, el 'es' interviene como parte constitutiva de la proposición misma que se declara verdadera, y une, como cópula, el sujeto con el predicado: a *es* b. Si en el primer caso el 'es' declaraba que un juicio previamente dado concordaba con la realidad, ahora, en cambio, constituye él mismo el juicio. Arriba, 'verdadero' y 'falso' se predicaban tanto de las constataciones afirmativas como de las negativas; ahora, por el contrario, 'verdadero' queda del lado de la afirmación (si bien ésta, por lo demás, puede atribuir una determinación positiva o negativa) y 'falso' siempre del lado de la negación: «Y, así, lo verdadero está en la afirmación, y lo falso en la negación», dice Alejandro en su comentario a este pasaje[31]. Y lo mismo Schwengler, que rechaza la lectura de Bekker ἡ διάμετρος ἀσύμμετρος: «Que la diagonal no es inconmensurable, i.e. que es conmensurable es, en todo caso, una afirmación falsa; con otras palabras, la proposición en cuestión contiene una afirmación falsa. Pero no se trata de ello en este orden de cosas»[32]. La diferencia es clara, y Aristóteles la enuncia con nitidez cuando, en el libro IV de *Metafísica* se propone probar que, quien acepta que *una* proposición es verdadera o falsa, debe aceptar un sinnúmero de proposiones: «Pero si proponen como excepciones, el uno (el que declara todo verdadero) el enunciado contrario, diciendo que sólo éste no es verdadero), y el otro (el que considera todo falso), el enunciado propio, diciendo que sólo éste no es falso, están presuponiendo con ello, pese a todo, infinitos enunciados verdaderos y falsos; pues también la afirmación de que 'el enunciado verdadero es verdadero' es, a su vez, verdadera; y esto se prolonga al infinito»[33]. Con todo, es ciertamente

correcto que quien emite el primer juicio realiza también una equiparación entre el entendimiento (es decir, las representaciones que en él están) y las cosas, igual que quien, mediante un segundo juicio, declara que el primero está en armonía con los hechos. Es igualmente seguro que el 'es' de la cópula no designa una energía del ser, un atributo real, pues también podemos enunciar algo afirmativamente de negaciones y privaciones, de relaciones puramente fingidas y de otras construcciones objetivas puramente arbitrarias, como hace Aristóteles en el pasaje de *Metaph. Γ*, 2 citado más arriba («por eso decimos también que el no-ente *es* un no-ente»[34]) o como cuando decimos que «toda magnitud es igual a sí misma», en cuyo caso en la naturaleza de las cosas no hay ni rastro de un πρός τι —como es, a fin de cuentas, la igualdad. O también cuando decimos que «los centauros son monstruos fabulosos» o que «Júpiter es un ídolo», pues es evidente que no atribuimos realidad a ninguna de estas afirmaciones. El 'es' significa también aquí, por tanto, 'es verdadero'. «Quien enuncia la afirmación —decía Alejandro en el pasaje antes citado— dice que es verdadera; por el contrario, quien niega, lo que hace es retirar el ser, como algo falso». Con ello, tampoco el ser de la cópula es otra cosa que el εἶναι ὡς ἀληθές, y si el pasaje inicialmente citado (*Metaph. E*, 4) no incluye este punto con mucha claridad, tampoco, desde luego, pretende excluirlo.

Pero de aquí se sigue inmediatamente una ampliación de la extensión del ὂν ὡς ἀληθές, al que no pertenecerían ya sólo los juicios; antes bien, habría que incluir también dentro de su ámbito a los conceptos, en la medida en que quepa realizar afirmaciones acerca de ellos y, por consiguiente, añadirles el ser de la cópula. Incluso lo no-ente (puesto que es un no-ente) es, de esta manera, «un no-ente ente»[35] y, por tanto, un ὂν ὡς ἀληθές. En general, pertenecerá a éste cualquier cosa pensada, esto es, todo, en la medida en que, existiendo objetivamente en nuestra mente,

puede ser sujeto de una afirmación verdadera. Nada de lo que forjamos en nuestra mente está tan completamente desprovisto de realidad como para quedar enteramente excluido del ámbito del ὂν ὡς ἀληθές-y así lo testimonia el propio Aristóteles cuando dice (*Metaph*. *Δ*, 12, 1019b6): «También la privación (στέρησις) es en cierto sentido una propiedad (ἕξις) y si esto es así, todo será algo por poseer algo positivo. Pero el ente es algo que se dice de forma homónima»[36]. Quiere decir que también la privación puede, en cierto respecto, ser considerada como una ἕξις, esto es, como un estado positivo. Y de esto se sigue que también el haber sido robado es un tener, a saber, un tener la expoliación. Por consiguiente, todo es lo que es en virtud de un tener, de una determinación positiva[37]. Pero que la expoliación pueda ser designada como ἕξις, esto es, como algo que uno tiene, se debe a que el ὂν se dice homónimamente, de manera que, de algún modo, hasta la privación y la negación serían cosas. Tal es precisamente el modo de nuestro ὂν ὡς ἀληθές. Con el ser real comparte siempre el nombre de manera homónima, también allí donde el ser en el sentido de lo verdadero, el ser de la cópula, se une a cosas que no carecen de existencia real fuera de la mente. Por consiguiente, habrá que distinguirlo siempre, como algo accidental, del ser que les es esencial. Y es que, como ya hemos oído, a cualquier cosa le es accidental que se afirme o no algo de ella[38].

Con ello, la cópula 'ser' y el ente como verdadero resultan estar siempre referidos —incluso allí donde el sujeto de la proposición es un concepto real— al otro género de lo que es que aun nos queda por examinar (περὶ τὸ λοιπὸν γένος τοῦ ὄντος). El ser en el sentido de la verdad, por tanto, no expresa ninguna naturaleza particular del ente, existente fuera de la mente (οὐκ ἔξω οὖσάν τινα φύσιν τοῦ ὄντος δηλοῖσιν)[39]. Tiene su fundamento en las operaciones del entendimiento humano, que une y

separa, afirma y niega[40], no en los principios reales supremos, desde los cuales la metafísica aspira a conocer su ente en tanto que ente (ὂν ᾗ ὄν). Debe, por tanto, ser excluido de las consideraciones metafísicas[41], al igual que el ὂν κατὰ συμβεβηκός. No obstante, esto no significa que aquél, como éste, no sea en modo alguno susceptible de tratamiento científico. Al contrario, Aristóteles afirma que deben emprenderse investigaciones al respecto, sólo que no pertenecen a la metafísica[42]. Tal es el objeto, si no nos equivocamos, al que se enfrenta la lógica entera, cuando trata del género, la especie y la diferencia, la definición, el juicio y el razonamiento. Al menos, a nada de esto le corresponde ser alguno fuera de la mente[43]. El único ser que puede corresponderles, por tanto, es el ὂν ὡς ἀληθές. Por ello, la lógica se distingue, como ciencia puramente formal, de las restantes partes de la filosofía, que son reales[44].

Notas

[1] *De anima* III, 8, 432a11: συμπλοκὴ γὰρ νοημάτων ἐστὶ τὸ ἀληθὲς ἢ ψεῦδος.

[2] *Metaph. Γ,* 8, 1012b8 (siguiendo la corrección de Bonitz: *Observ. crit.* p. 117 y s.): εἰ δὲ μηθὲν ἄλλο ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι τὸ ἀληθὲς ἢ ψεῦδος ἐστιν...(Trad.: «Si lo verdadero y lo falso no consisten en nada distinto que en afirmar o en negar...»). Alejandro de Afrodisia reproduce el pasaje con los siguientes palabras: εἰ μηθὲν ἄλλο τὸ ἀληθές ἐστιν ἢ οὕτως ἔχον φάναι οὕτως ἔχειν, καὶ πάλιν τὸ οὕτως ἔχον ἀποφάναι ψεῦδος (Trad.: «Si lo verdadero no consiste en nada distinto que en afirmar que las cosas son, y lo falso en negarlo...»). *Schol.* 685b2.

[3] *De anima* III, 6, p. 430a26: ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαιρέτων νόησις ἐν τούτοις, περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος· ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές, σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἓν ὄντων.. b, 1: τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν συνθέσει ἀεί· καὶ γὰρ ἂν τὸ λευκὸν, μὴ λευκόν, τὸ μὴ λευκὸν συνέθηκεν. ἐνδέχεται δὲ καὶ διαίρεσιν φάναι πάντα. Compárese: *Categ.* 4, 2a7. *De interpr.* 1, 16a12.

[4] *Metaph. E,* 4, 1027b20: τὸ μὲν γὰρ ἀληθὲς τὴν κατάφασιν ἐπὶ τῷ συγκειμένῳ ἔχει, τὴν δ' ἀπόφασιν ἐπὶ τῷ διῃρημένῳ, τὸ δὲ ψεῦδος τούτου τοῦ μερισμοῦ τὴν ἀντίφασιν... οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν, οἷον τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀληθές, τὸ δὲ κακὸν εὐθὺς ψεῦδος, ἀλλ' ἐν

διανοίᾳ· περὶ δὲ τὰ ἁπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστιν οὐδ' ἐν τῇ διανοίᾳ. (Trad.: «En efecto, la verdad comprende tanto la afirmación sobre lo que se da unido como la negación sobre lo que se da separado; la falsedad, a su vez, comprende la contradicción de estas dos partes... La falsedad y la verdad no se dan, pues, en las cosas (como si lo bueno fuera verdadero y lo malo, inmediatamente falso), sino en el pensamiento. Y en lo referente a las naturalezas simples y las esencias, <lo verdadero y lo falso> no existen siquiera en el pensamiento»).

[5] *De interpret.* 4, 17a2: ἀποφαντικὸς δὲ οὐ πᾶς (entiéndase: λόγος), ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθει ὑπάρχει.

[6] *Metaph.* *Δ*, 29, 1024b17: τὸ ψεῦδος λέγεται ἄλλον μὲν τρόπον ὡς πρᾶγμα ψεῦδος, καὶ τούτου τὸ μὲν τῷ μὴ συγκεῖσθαι ἢ ἀδύνατον εἶναι συντεθῆναι, ὥσπερ λέγεται τὸ τὴν διάμετρον εἶναι σύμμετρον ἢ τὸ σὲ καθῆσθαι· τούτων γὰρ ψεῦδος τὸ μὲν ἀεί, τὸ δὲ ποτέ· οὕτω γὰρ οὐκ ὄντα ταῦτα. τὰ δὲ ὅσα ἐστὶ μὲν ὄντα, πέφυκε μέντοι φαίνεσθαι ἢ μὴ οἷά ἐστιν ἢ ἃ μή ἐστιν, οἷον ἡ σκιαγραφία καὶ τὰ ἐνύπνια· ταῦτα γὰρ ἔστι μέν τι, ἀλλ' οὐχ ὧν ἐμποιεῖ τὴν φαντασίαν. πράγματα μὲν οὖν ψευδῆ οὕτω λέγεται, ἢ τῷ μὴ εἶναι αὐτά, ἢ τῷ τὴν ἀπ' αὐτῶν φαντασίαν μὴ ὄντος εἶναι..

[7] *De anima* III, 3, 428b18: ἡ αἴσθησις τῶν μὲν ἰδίων ἀληθής ἐστιν ἢ ὅτι ὀλίγιστον ἔχουσα τὸ ψεῦδος· δεύτερον δὲ τοῦ συμβεβηκέναι ταῦτα· καὶ ἐνταῦθα ἤδη ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι·... τρίτον δὲ τῶν κοινῶν καὶ ἑπομένων τοῖς συμβεβηκόσιν, οἷς ὑπάρχει τὰ ἴδια· ... περὶ ἃ μάλιστα ἤδη ἔστιν ἀπατηθῆναι κατὰ τὴν αἴσθησιν. (Trad.: «El sentido externo es siempre verdadero en lo referente a su objeto propio, o sólo muy raramente es susceptible de error. En segundo lugar está la percepción del sujeto con lo que le corresponde accidentalmente. Y aquí puede introducirse ya la falsedad... En tercer lugar, está la percepción de los sensibles comunes, esto es, de los sensibles derivados de los sensibles accidentales, a los que pertenecen los sensibles propios... Es respecto de ellos como más a menudo puede engañarse el sentido externo»). Cf. ib. 427b11.

[8] Ib. 428a11: εἶτα αἱ μὲν ἀληθεῖς αἰεί, αἱ δὲ φαντασίαι γίνονται αἱ πλείους ψευδεῖς... ; a, 18: ἔστι γὰρ φαντασία καὶ ψευδής. Véase *Metaph.* *Γ*, 5, 1010b1.

[9] *De anima* III, 6, 430b26: ἔστι δ' ἡ μὲν φάσις τι κατά τινος, ὥσπερ ἡ κατάφασις, καὶ ἀληθὴς ἢ ψευδὴς πᾶσα· ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς, ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι (es decir, en la medida en que conoce) ἀληθής, καὶ οὐ τὶ κατά τινος· ἀλλ' ὥσπερ τὸ ὁρᾶν τοῦ ἰδίου ἀληθές.

[10] *Metaph.* *Δ* 29, 1024b26: λόγος δὲ ψευδὴς ὁ τῶν μὴ ὄντων ᾗ ψευδής (λόγος significa aquí el concepto o la definición de algo). διὸ πᾶς λόγος ψευδὴς ἑτέρου ἢ οὗ ἐστὶν ἀληθής, οἷον ὁ τοῦ κύκλου ψευδὴς τριγώνου... ὁ δὲ ψευδὴς λόγος οὐθενός ἐστιν ἁπλῶς λόγος.

[11] Sobre el concepto de analogía véase más abajo cap. 5, § 3.

[12] Véase más arriba, p. 64, nota 4.

[13] *Metaph.* *Θ*, 10, 1051b3: ὥστε ἀληθεύει μὲν ὁ τὸ διῃρημένον οἰόμενος διαιρεῖσθαι καὶ τὸ συγκείμενον συγκεῖσθαι, ἔψευσται δὲ ὁ ἐναντίως ἔχων ἢ τὰ πράγματα.

[14] Ib. b, 9: εἰ δὴ τὰ μὲν ἀεὶ σύγκειται καὶ ἀδύνατα διαιρεθῆναι, τὰ δ' ἀεὶ διῄρηται καὶ αδύνατα συντεθῆναι, τὰ δ' ἐνδέχεται τἀναντία... περὶ

μὲν οὖν τὰ ἐνδεχόμενα ἡ αὐτὴ γίγνεται ψευδὴς καὶ ἀληθὴς δόξα καὶ ὁ λόγος ὁ αὐτός, καὶ ἐνδέχεται ὁτὲ μὲν ἀληθεύειν ὁτὲ δὲ ψεύδεσθαι· περὶ δὲ τὰ ἀδύνατα ἄλλως ἔχειν οὐ γίγνεται ὁτὲ μὲν ἀληθὲς ὁτὲ δὲ ψεῦδος, ἀλλ' ἀεὶ ταῦτα ἀληθῆ καὶ ψευδῆ.

[15] *Metaph.* Θ, 10, 1051b17: περὶ δὲ δὴ τὰ ἀσύνθετα τί τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι καὶ τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος; ...ἀλλ' ἔστι... τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές (οὐ γὰρ ταὐτὸ κατάφασις καὶ φάσις), τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν. (Trad.: «Ahora bien, respecto de las cosas carentes de composición, ¿qué es 'ser' y 'no ser', y la verdad y la falsedad?... Más bien, la verdad y la falsedad consisten en esto: la verdad en captar y enunciar la cosa (pues captar y enunciar no son lo mismo), mientras que ignorarla consiste en no captarla»).

[16] Ib. b26: ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰς μὴ συνθετὰς οὐσίας· οὐ γὰρ ἔστιν ἀπατηθῆναι. καὶ πᾶσαί εἰσιν ἐνεργείᾳ, οὐ δυνάμει· ἐγίγνοντο γὰρ ἂν καὶ ἐφθείροντο· νῦν δὲ τὸ ὂν αὐτὸ οὐ γίγνεται οὐδὲ φθείρεται· ἔκ τινος γὰρ ἂν ἐγίγνετο. ὅσα δή ἐστιν ὅπερ εἶναί τι καὶ ἐνεργείᾳ, περὶ ταῦτα οὐκ ἔστιν ἀπατηθῆναι ἀλλ' ἢ νοεῖν ἢ μή. Sobre el τί ἐστι, tal y como aquí se afirma (en armonía con lo dicho en *De anima* III), el error sólo es posible κατὰ συμβεβηκός. Esto vale también, por consiguiente, respecto de las substancias simples, en las cuales, según la doctrina desarrollada en los libros VII y VIII de *Metafísica*, el ente y el τί ἦν εἶναι son idénticos. En el caso del τί ἐστι de las compuestas, en cambio, el error se produce de dos maneras (*v. supra*, página 73): no sólo en cuanto se añade una definición a la cosa definida, sino, especialmente, en la medida en que dicha definición consta de partes que se contradicen entre sí. Así, por ejemplo, si dijéramos que 3 es una magnitud continua. Este tipo de error es igualmente imposible respecto de substancias simples, cuya determinación esencial no se puede componer a partir de género y diferencias. Su esencia no posee partes, ni por consiguiente tampoco su concepto. No poseemos idea alguna de Dios que, completa de este modo en su simplicidad, resulte adecuada a la substancia divina. Aristóteles prosigue diciendo: τὸ δὲ ἀληθὲς τὸ νοεῖν αὐτά· τὸ δὲ ψεῦδος οὐκ ἔστιν, οὐδ' ἀπάτη, ἀλλ' ἄγνοια, *οὐχ οἵα ἡ τυφλότης*· ἡ μὲν γὰρ τυφλότης ἐστὶν ὡς ἂν εἰ τὸ νοητικὸν ὅλως μὴ ἔχοι τις (Trad.: «Lo verdadero es conocer esos seres; lo falso no consiste en errar sobre ellos, sino en la ignorancia, pero no como la ceguera: pues la ceguera sería como si uno careciera completamente de la facultad intelectiva»). Si con ello Aristóteles hubiera pretendido concedernos la capacidad de dicho conocimiento, habría admitido, a la vez, la posibilidad de un argumento ontológico. A partir de la naturaleza, así captada, del ser necesario por sí, se podría deducir su existencia de forma inmediata.

[17] Véase también al respecto *Categ.* 5, 4a37; *De interpr.*, 9.

[18] *Categ.* 7, 6b28: πάντα δὲ τὰ πρός τι πρὸς ἀντιστρέφοντα λέγεται, οἷον ὁ δοῦλος δεσπότου δοῦλος λέγεται καὶ ὁ δεσπότης δούλου δεσπότης, κ. τ. λ. (Trad.: «Todo lo relativo se dice respecto a un recíproco, v.gr.: el esclavo se llama esclavo del señor y el señor se llama señor del esclavo»). Veáse también ib., 7, b, 12.

[19] *Metaph.* Δ, 15, 1021a26: τὰ μὲν οὖν κατ' ἀριθμὸν καὶ δύναμιν λεγόμενα πρός τι πάντα ἐστὶ πρός τι τῷ ὅπερ ἐστὶν ἄλλου λέγεσθαι αὐτὸ ὅ ἐστιν, ἀλλὰ μὴ τῷ ἄλλο πρὸς ἐκεῖνο· τὸ δὲ μετρητὸν καὶ τὸ ἐπιστητὸν καὶ τὸ διανοητὸν τῷ ἄλλο πρὸς αὐτὸ λέγεσθαι πρός τι λέγονται. τό τε γὰρ

διανοητὸν σημαίνει ὅτι ἐστὶν αὐτοῦ διάνοια, οὐκ ἔστι δ' ἡ διάνοια πρὸς τοῦτο οὗ ἐστὶ διάνοια· δὶς γὰρ ταὐτὸν εἰρημένον ἂν εἴη. (Trad.: «Ciertamente, todas las cosas que se dice que son relativas, bien numéricamente, bien según la potencia, son relativas porque lo que precisamente son se dice que lo son de otra cosa, eso mismo que son, y no porque otra cosa sea relativa a ellas. Lo mensurable, lo cognoscible y lo pensable, por el contrario, se dice que son relativos porque otra cosa es relativa a ellos. En efecto, 'pensable' significa que hay pensamiento de ello, pero el pensamiento no es relativo a aquello de que es pensamiento, pues en tal caso se repetiría dos veces lo mismo»). Lo que vale del διανοητόν y de la διάνοια como potencia vale también respecto de lo realmente conocido y del acto de conocimiento, de la misma manera que, en la nota penúltima, τὸ θερμαῖνον y τὸ θερμαινόμενον se correspondían igual que τὸ θερμαντικόν y τὸ θερμαντόν. Véase *Metaph. I*, 6, 1056, b, 34; 1057a9.

[20] *Metaph. Θ*, 10, 1051b5: οὐ γαρ διὰ τὸ ἡμᾶς οἴεσθαι ἀληθῶς σε λευκὸν εἶναι εἶ σὺ λευκός, ἀλλὰ διὰ τὸ σὲ εἶναι λευκὸν ἡμεῖς οἱ φάντες τοῦτο ἀληθεύομεν.

[21] *Categ.* 5, 4b8: τῷ γὰρ τὸ πρᾶγμα εἶναι ἢ μὴ εἶναι, τούτῳ καὶ ὁ λόγος ἀληθὴς ἢ ψευδὴς εἶναι λέγεται.

[22] *De interpr.* 1, 16a6: ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτως, ταὐτὰ πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταὐτά (Trad.: «Ahora bien, aquello de lo que estas cosas (i.e. sonidos y letras) son signos, primordialmente, las afecciones del alma, <son> las mismas para todos, y aquello de lo que éstas son semejanzas, las cosas, también son las mismas»).

[23] *Metaph. E*, 4, 1027b 20; *v. supra* p. 64, nota 4.

[24] *De interpr.* 4, 17, a, 2, *v. supra* p. 64, nota 5.

[25] *Metaph. α*, 1, 993b30: ὥσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας.

[26] Ib. b28. Cf. b11.

[27] *Metaph. Δ*, 29, 1025a1: τὰ μὲν οὖν οὕτω λέγεται ψευδῆ, ἄνθρωπος δὲ ψευδὴς ὁ εὐχερὴς καὶ προαιρετικὸς τῶν τοιούτων λόγων, μὴ δι' ἕτερόν τι ἀλλὰ δι' αὐτό, καὶ ὁ ἄλλοις ἐμποιητικὸς τῶν τοιούτων λόγων, ὥσπερ καὶ τὰ πράγματά φαμεν ψευδῆ εἶναι, ὅσα ἐμποιεῖ φαντασίαν ψευδῆ. διὸ ὁ ἐν τῷ Ἱππίᾳ λόγος παρακρούεται ὡς ὁ αὐτὸς ψευδὴς καὶ ἀληθής. τὸν δυνάμενον γὰρ ψεύσασθαι λαμβάνει ψευδῆ, οὗτος δ' ὁ εἰδὼς καὶ ὁ φρόνιμος· ἔτι τὸν ἑκόντα φαῦλον βελτίων κ. τ. λ. (Trad.: «Así pues, ciertas cosas se dice que son falsas de la manera expuesta. A su vez, se llama falso al hombre que sin escrúpulos y deliberadamente se sirve de discursos falsos, no por alguna otra cosa, sino por ello mismo, y también al que provoca en otras personas este tipo de discursos, al igual que llamamos también falsas a las cosas que provocan una imagen falsa. Por eso resulta falaz el razonamiento de Hipias, según el cual el mismo hombre es a la vez verdadero y falso: y es que en él se considera falso al que es capaz de engañar diciendo falsedades (y un hombre tal no es otro que el que conoce, es decir, el sabio), y también se considera que es mejor el que obra mal voluntariamente»). Véase Platón, *Hippias min.*

[28] *Metaph. E*, 4, 1027b18: τὸ δὲ ὡς ἀληθὲς ὄν, καὶ μὴ ὂν ὡς ψεῦδος, ἐπειδὴ περὶ σύνθεσίν ἐστι καὶ διαίρεσιν, τὸ δὲ σύνολον περὶ μερισμὸν ἀντιφάσεως. τὸ μὲν γὰρ ἀληθὲς τὴν κατάφασιν ἐπὶ τῷ συγκειμένῳ ἔχει,

τὴν δ' ἀπόφασιν ἐπὶ τῷ διῃρημένῳ, τὸ δὲ ψεῦδος τούτου τοῦ μερισμοῦ τὴν ἀντίφασιν ... οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν ... ἀλλ' ἐν διανοίᾳ· περὶ δὲ τὰ ἁπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστιν οὐδ' ἐν τῇ διανοίᾳ.

[29] *Anal. post.* I, 1, 71a11: διχῶς δ' ἀναγκαῖον προγινώσκειν· τὰ μὲν γάρ, ὅτι ἔστι, προϋπολαμβάνειν ἀναγκαῖον, τὰ δέ, τί τὸ λεγόμενόν ἐστι, ξυνιέναι δεῖ, τὰ δ' ἄμφω κ. τ. λ. (Trad.: «El conocer previo necesario es de dos tipos: en efecto, para unas cosas es necesario presuponer que existen, para otras cosas hay que entender qué es lo que se enuncia, para otras, ambas cosas...»). Lo primero son los principios, de los cuales obviamente no se exige definición alguna; lo segundo, las propiedades que han de demostrarse; lo tercero, lo que constituye el ὑποκείμενον de la ciencia.

[30] *Metaph. Δ*, 7, 1017a31: ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ἔστιν ὅτι ἀληθές, τὸ δὲ μὴ εἶναι ὅτι οὐκ ἀληθὲς ἀλλὰ ψεῦδος. ὁμοίως ἐπὶ καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως, οἷον ὅτι ἔστι Σωκράτης μουσικός, ὅτι ἀληθὲς τοῦτο, ἢ ὅτι ἔστι Σωκράτης οὐ λευκός, ὅτι ἀληθές· τὸ δ' οὐκ ἔστιν ἡ διάμετρος σύμμετρος, ὅτι ψεῦδος. Adoptamos la enmienda de Bonitz. Cf. *Annot crit.* a este pasaje También Alejandro leyó σύμμετρος. Veáse la nota siguiente.

[31] Alex. Aphrod. *Schol.* 701, a5 explica la totalidad del pasaje como sigue: ἔτι, φησί, σημαίνει τὸ ἔστι καὶ τὸ εἶναι καὶ το ὂν τὸ ἀληθές, τὸ δὲ μὴ εἶναι καὶ τὸ μὴ ὂν τὸ ψεῦδος· τὸ μὲν γὰρ ἀληθὲς εἶναί τε καὶ ὂν φαμεν, τὸ δὲ ψεῦδος μὴ εἶναι τε καὶ μὴ ὄν, ὁμοίως ἔν τε καταφάσει καὶ ἀποφάσει, τουτέστιν ἐάν τε καταφατικῶς τινὸς κατηγορηθῇ ἄν τε ἀποφατικῶς. ὁ μὲν γὰρ λέγων «ἔστι Σωκράτης μουσικός» ἀληθές φησιν εἶναι τὸ λεγόμενον, τῷ ἔστιν ἐπὶ τοῦ ἀληθῶς χρώμενος. ὁμοίως καὶ ὁ λέγων «ἔστι Σωκράτης οὐ λευκός» , ἀποφατικῶς κατηγορῶν τὸ οὐ λευκός, ἀληθῶς λέγει πάλιν τὸ εἶναι μὴ λευκὸν Σωκράτην. καὶ οὕτω μὲν ἐν τῇ καταφάσει τἀληθές, τὸ δὲ ψεῦδος ἐν τῇ ἀποφάσει, ὡς ὅταν εἴπῃ τις μὴ εἶναι τὴν διάμετρον τῇ πλευρᾷ σύμμετρον. συντάξας γὰρ τὸ τὴν διάμετρον σύμμετρον τῇ πλευρᾷ τῷ μὴ εἶναι, ψεῦδος λέγει τὸ εἶναι τοῦτο. ὁ μὲν γὰρ τὴν κατάφασιν λέγων ἀληθές φησιν εἶναι τὸ εἶναι, ὁ δὲ τὴν ἀπόφασιν ἀναιρεῖ τὸ εἶναι ὡς ψευδος ὄν (Trad.: «Además, dice, el 'es', el 'ser' y el 'ente' significan lo verdadero, y el 'no ser' y el 'no ente' significan lo falso. Decimos, en efecto, que lo verdadero es y es ente, y que lo falso no es y no es ente, y lo mismo vale en la afirmación y en la negación, esto es, cuando algo se atribuye afirmativa o negativamente. Así, quien dice que 'Sócrates es músico', dice que lo que afirma es verdadero, pues emplea el 'es' en referencia a lo verdadero. De igual manera, quien dice que 'Sócrates es no-blanco', atribuyéndole el no-blanco afirmativamente, dice verdad, inversamente, cuando dice que Sócrates no es blanco. De esta manera, lo verdadero está en la afirmación y lo falso en la negación, como por ejemplo si alguien dice que la diagonal no es conmensurable con el lado. Como la diagonal conmensurable con el lado pertenece al no ser, quien dice que es conmensurable dice algo falso. Quien profiere la afirmación, dice en verdad que lo que es, es; quien profiere la negación, retira el ser, como ser falso»).

[32] Schwengler, op. cit. III, p. 213.

[33] *Metaph. Γ*, 8, 1012b18: ἐὰν δ' ἐξαιρῶνται ὁ μὲν τὸν ἐναντίον ὡς οὐκ ἀληθὴς μόνος ἐστίν, ὁ δὲ τὸν αὐτὸς αὐτοῦ ὡς οὐ ψευδής, οὐθὲν ἧττον ἀπείρους συμβαίνει αὐτοῖς αἰτεῖσθαι λόγους ἀληθεῖς καὶ ψευδεῖς· ὁ γὰρ λέγων τὸν ἀληθῆ λόγον ἀληθῆ ἀληθής, τοῦτο δ' εἰς ἄπειρον βαδιεῖται.

[34] *Metaph. Γ*, 2, 1003b6, *v. supra* p. 45.

[35] Más arriba, cuando tratábamos del ὂν κατὰ συμβεβηκός descubrimos un modo en que cabe denominar ente a una negación (*v. supra* p. 52). El modo del que aquí hablamos es distinto, pero aparece también claramente en aquel pasaje. Pues, si dijimos allí que lo no-blanco es, puesto que es aquello en lo que lo no-blanco sucede (συμβέβηκε, véase al respecto *De interpr.* 13, 23b16), tal suceder es un ser, pero no un ser real, es un ὂν ὡς ἀληθές, porque es verdad que el hombre es no-blanco.

[36] *Metaph. Δ*, 12, 1019b6: εἰ δ' ἡ στέρησίς ἐστιν ἕξις πῶς, πάντα τῷ ἔχειν ἂν εἴη τι. ὁμωνύμως δὲ λεγόμενον τὸ ὄν. Cf. Γ, 2, 1003b6.

[37] Véase Schwegler, op. cit. II, p. 225.

[38] Así se dice también en *Metaph. I*, 6, 1056b33: ... ταῦτα δὲ ὡς τὰ πρός τι, ὅσα μὴ καθ' αὑτὰ τῶν πρός τι. διῄρεται δ' ἡμῖν ἐν ἄλλοις ὅτι διχῶς λέγεται τὰ πρός τι, τὰ μὲν ὡς ἐναντία, τὰ δ' ὡς ἐπιστήμη πρός ἐπιστητόν, τῷ λέγεσθαί τι ἄλλο πρὸς αὐτό. (Trad.: «Como los términos relativos, <como> todos aquellos que no son relativos por sí. Ya hemos distinguido en otro lugar, que las cosas se dicen relativas en dos sentidos: unas, como los contrarios, y otras, como la ciencia respecto de lo cognoscible en cuanto que hay otra cosa que se denomina por relación a ellas»).

[39] *Metaph. E*, 4, p. 1028a1. *V. supra* p. 53, nota 20. Cf. 1027b31.

[40] *Metaph. E*, 4, 1027b34: τὸ γὰρ αἴτιον... τοῦ δὲ τῆς διανοίας τι πάθος (Trad.: «La causa... es una cierta afección del pensamiento»); *K*, 8, 1065a22: (τὸ ὡς ἀληθῶς ὄν) ἐστιν ἐν συμπλοκῇ τῆς διανοίας καὶ πάθος ἐν ταύτῃ (Trad.: «En cuanto a lo que es en el sentido de 'es verdadero'... se da en una combinación del pensamiento y es una afección de éste»).

[41] Ib. 1028a2: διὸ ταῦτα μὲν ἀφείσθω, σκεπτέον δὲ τοῦ ὄντος αὐτοῦ τὰ αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς ᾗ ὄν. (Trad.: «Por ello, dejémoslos de lado e investiguemos las causas y los principios de lo que es lo mismo, en tanto que algo que es»).

[42] Ib. 1027b28: ὅσα μὲν οὖν δεῖ θεωρῆσαι περὶ τὸ οὕτως ὂν καὶ μὴ ὄν, ὕστερον ἐπισκεπτέον. (Trad.: «Posteriormente tendremos que investigar todo aquello que ha de estudiarse acerca de lo que es y lo que no es en este sentido»).

[43] Géneros, especies y semejantes y, en general, los universales existen ciertamente fuera de la mente y son cosas (v. *De interpr.* 7, 17a38), pero ningún universal existe como universal, sino sólo en la medida en que existe algún individuo que cae bajo él. La proposición «El hombre es una especie» considera al hombre sólo en cuanto ὂν ὡς ἀληθές.

[44] La logica es una de las ciencias teóricas, no de las prácticas o técnicas (veáse Brandis: *Griech.-Röm. Philos.* II, 2, 1, p. 139). Con todo, no se le reserva un lugar en la división de la ciencia teórica en física, matemática y filosofía primera. Esta llamativa circunstancia se explica por el hecho de que tales ciencias son las únicas que consideran el ser real, y se distinguen y dividen atendiendo a los tres grados de abstracción en su modo de consideración, mientras que la lógica trata del ser puramente racional, es decir, del ὂν ὡς ἀληθές. Esta es la razón por la que en *Metaph. Γ*, 3, 1005b3 se dice de ella que investiga περὶ τῆς ἀληθείας. Brandis observa (op. cit. p. 41) que la lógica parece, según su objeto, no ser nada diferente de las otras, y esto se explica a partir de lo dicho más arriba sobre el ὂν ὡς ἀληθές, a saber, que éste trata «sobre el otro género del ser» (περὶ τὸ λοιπὸν γένος τοῦ ὄντος *Metaph. E*, 4, 1028a1).

CAPÍTULO CUARTO

El ente según la potencia y el acto (ὂν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ)

Los dos sentidos del ente de los que todavía hemos de hablar, el ente que se distribuye en las categorías y el ὂν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ, se copertenecen y están unidos entre sí de la forma más íntima[1]. Por ello, comparten también la circunstancia de que la ciencia del ente, la metafísica, trata igualmente del uno como del otro[2], mientras que, como hemos visto, el ὂν κατὰ συμβεβηκός y el ser en el significado de lo verdadero tienen en común el quedar excluidos de ella. Como «ente», por ser lo más general, se dice de todo[3], de ello se sigue que el objeto de la metafísica incluye en sí todo, en la medida en que posee un ser extramental que, uno con él, le corresponde de modo propio. De ello se sigue que, al igual que el ente que se distribuye en las categorías, el ente en la significación que vamos a tratar ahora es un ὂν καθ' αὑτὸ ἔξω τῆς διανοίας /ente por sí fuera del pensamiento/.

§ 1. El ente que se descompone en ὂν ἐνεργείᾳ y ὂν δυνάμει es el ente en el significado en que este nombre se atribuye no sólo a lo realizado y existente con actualidad plena, i.e. a lo realmente ente, sino también a la pura potencia real de ser

El ὂν δυνάμει cumple en la filosofía de Aristóteles una función importante, al igual que el concepto de ὕλη, con el que coincide según la cosa misma[4], mientras que el ὂν ἐγεργείᾳ o bien es pura forma o bien viene actualizado por la forma.

Cuando en época moderna se habla de lo posible en relación con lo real, añadiendo como tercer elemento lo necesario, se trata de algo completamente distinto a lo posible en el sentido del δυνατόν o δυνάμει ὂν del que hablaremos. Se trata, en concreto, de un «posible» que, abstrayendo toda la realidad de lo que se denomina posible, sólo afirma que algo puede existir, en la medida en que su existencia no supone contradicción alguna. No existe, por tanto, en las cosas, sino en los conceptos objetivos y las conexiones conceptuales de la mente pensante; es algo puramente racional.

También Aristóteles conocía, desde luego, este concepto de lo posible, como muestra su escrito *Sobre la interpretación.* Pero se trata de un concepto que no tiene parentesco alguno con su δυνάμει ὄν, pues de tenerlo, éste debería quedar excluido de la metafísica junto con la totalidad del ὂν ὡς ἀληθές. Para que no quede ninguna duda al respecto, tanto en el libro V de *Metafísica* (cap. 12) como en el libro IX (cap. 1) se refiere a este δυνατόν (que se corresponde con el ἀδύνατον οὗ τὸ ἐναντίον ἐξ ἀνάγκης ἀληθές de *Metaph.* Δ, 1019b23, i.e. lo imposible cuyo contrario es necesariamente verdadero) para distinguirlo, como algo meramente idéntico según el nombre[5], de aquel otro que se denomina así en referencia a una δύναμις δυνατόν. E igualmente lo distingue también de lo que en matemáticas se denomina

potencias (a^2, b^3), y que se llamarían así sólo κατὰ μεταφοράν[6]. Habla aquí también de un «ente real en potencia», afirmación que tiene su base en la idea, típicamente aristotélica, de que también algo no real y en sentido propio no-ente (μὴ ὄν)[7] existe, no obstante, en cierto modo, en la medida en que es según la potencia. Y esto es precisamente lo que le conduce a incluir al ente en potencia en un significado especial, amplio, del ente real.

¿Cuál es, entonces, el δυνατόν que, en tanto que real, pertenece al objeto de la metafísica y, en tanto que ὂν δυνάμει, se contrapone al ὂν ἐνεργείᾳ? Aristóteles lo define en el capítulo 3 del libro IX como sigue: «δυνατόν es aquello respecto de lo cual no resulta ningún imposible[8] al sucederle la actualidad para la cual se le atribuye potencia». En esta definición hay que hacer notar dos cosas: 1) que Aristóteles parece definir lo mismo por lo mismo, pues determina lo δυνατόν desde lo ἀδύνατον; 2) que en su definición se apoya en el concepto de ἐνέργεια, cuya comprensión, por tanto, viene presupuesta en la definición.

La primera objeción se resuelve teniendo en cuenta que el ἀδύνατον se opone aquí a otro δυνατόν distinto de aquel a cuyo conocimiento aspiramos, precisamente al concepto lógico del que acabamos de hablar. Se trata, pues, de lo contradictorio.

Lo segundo, por su parte, nos obliga a dirigir nuestra atención primeramente a la ἐνέργεια. El δυνάμει ὄν no puede definirse sin recurrir al concepto de ἐνέργεια, pues ésta es anterior según el concepto y según la substancia, como declara *Metaph. Θ*, 8: «Anterior a toda esta potencialidad» —dice Aristóteles— «es la actualidad, según el concepto y según la esencia». «Es necesario» —prosigue más abajo— «que el concepto y el conocimiento de ésta <i.e. de la actualidad> precedan al concepto y al conocimiento de la primera <i.e. de la potencialidad>»[9].

Ἐνέργεια (acto), observa Aristóteles, viene de ἔργω (actuar), que es un verbo de movimiento, pues, como dice el propio

Aristóteles, es ante todo el movimiento lo que parece ser una ἐνέργεια[10]. Con todo, la extensión del concepto no se limita a esto[11]. ¿Qué es, entonces, la ἐνέργεια? Aristóteles no nos da definición alguna, y declara expresamente que no cabe demandarla, pues el concepto de ἐνέργεια es algo tan originario y simple que no admite definición alguna y sólo puede ilustrarse inductivamente, mediante ejemplos[12]. Aduce, en este sentido, el caso de quien conoce algo, cuando con esta expresión se designa a quien está efectivamente entregado a la contemplación del objeto conocido. De él se dice, por tanto, que es cognoscente en acto (ἐνεργείᾳ). Se dice también que está ἐνεργείᾳ una estatua de Hermes que se ofrece ya esculpida y acabada, y no como trozo de madera en bruto o bloque de mármol en que el artista todavía no ha puesto las manos. Cuando alguien sabe algo, pero no realiza el acto de conocimiento en el momento presente; o cuando un bloque de piedra permanece en bruto y sin desbastar, ni aquél es realmente cognoscente (aunque podría realizar el acto de conocimiento), ni éste es realmente una estatua (aunque sí lo es en potencia)[13]. Nos vemos, por tanto, remitidos nuevamente al ὂν δυνάμει. Pues es también desde la relación entre ἐνέργεια y δύναμις como mejor se aclara el concepto de ἐνέργεια. Se comportan como «lo que edifica respecto de lo que puede edificar, lo que está despierto respecto de lo que está dormido, y lo que ve respecto de lo que tiene los ojos cerrados, pero tiene vista, y lo ya separado de la materia respecto de la materia, y lo ya elaborado respecto de lo que está aún sin elaborar. De esta contraposición, a uno de los miembros le corresponde el acto, al otro la potencia»[14]. A partir de todos estos ejemplos, podemos ver claramente que una cosa es en acto (ἐνεργείᾳ) aquello que es con perfecta actualidad. Y esta actualidad es lo que le falta al δυνάμει ὄν, si bien «respecto de aquello que algo es δυνάμει, cuando le acontezca el acto de aquello para lo cual se le atribuye la potencia,

no resultará de ello ningún imposible». Es, por ello, habitual que Aristóteles use indistintamente las palabras ἐνέργεια y ἐντελέχεια[15] —la segunda de las cuales, como observan correctamente Alejandro y Simplicio[16], es igual a τελειότης, perfección[17].

Pero, ¿cómo? Una mera posibilidad en las cosas, algo meramente posible, pero que existe, ¿no es acaso un existente que no posee existencia? ¿No es en sí mismo una contradicción y una imposibilidad? Los megáricos, al menos, pretendían hallar en esto una contradicción. Y, como sucede a menudo (cuando, en lugar de resolver las contradicciones, lo que se hace es negarles todo fundamento en el ser), negaban todo lo meramente posible, toda potencia respecto de algo de lo que una cosa no participa aún en acto. Para Aristóteles[18], empero, no es difícil reducir al absurdo una afirmación semejante. Pues, en tal caso, no habría constructores, cuando no estuvieran precisamente ocupados en construir, ni tampoco nadie que poseyera un arte de forma continua. Ahora bien, como es cierto que quien ha practicado un arte no olvida ni pierde inmediatamente sus conocimientos y destrezas; y como es igualmente cierto que al volver a ejercitarla no tiene que aprenderla y adquirirla de nuevo, hay que aceptar que el artista sigue siéndolo también cuando cesa en su actividad. Por lo demás, nada sería frío ni caliente, amargo o dulce, si no fuera sentido como tal por alguien, y sería correcta la afirmación de Protágoras, cuando hace depender toda la verdad de la sensación y la opinión subjetiva[19]. Igualmente, habría que decir que un mismo hombre, pese a tener los ojos y los oídos sanos, se quedaría ciego y sordo muchas veces al cabo del día, pues al cerrar los ojos y dejar de ver en acto no estaría ya, tampoco, dotado de visión en potencia, es decir, habría perdido la facultad misma de ver[20]. Finalmente, toda generación y corrupción de las cosas resultaría completamente imposible, pues todo sería aquello que

puede ser; en cambio, lo que no puede ser, no podría serlo nunca jamás. Y todo lo que se dijera de cosas futuras o pasadas sería mentira[21].

Los ejemplos aquí aducidos por Aristóteles, para derrotar a los megáricos y hacer patente la existencia y la legitimidad de su δυνάμει ὄν, le sirven también, una vez más, para despejar toda duda acerca del significado del δυνάμει ὄν. Aunque quizá nos reste todavía una forma más de aclaración, que ya hemos empleado más arriba al definir el ὂν κατὰ συμβεβηκός. Me refiero a la enumeración de los diferentes modos del ente en potencia o, mejor, de los diferentes modos en que diferentes cosas participan de este nombre, si es el caso (como efectivamente ocurre) que el δυνάμει ὄν no es un sinónimo, y sólo ha de convenir a las diferentes cosas conceptualizadas bajo él con una cierta unidad de analogía.

En el libro V de *Metafísica*, cap. 12, se enumeran cuatro modos en que algo se denomina δύναμις. Todos coinciden en ser principios de algo[22] y se reducen a *un* principio (en ello precisamente se funda su analogía[23]), del cual reciben el nombre todos los demás. El *primer* modo de δύναμις o potencia distinguido por Aristóteles es el principio del movimiento o de la variación en otro, en tanto que otro[24]. Esto último se añade porque cabe la posibilidad de que el principio activo esté contenido en el propio paciente, como cuando algo se mueve a sí mismo. Pero tampoco en este caso es la cosa moviente y movido, agente y paciente en referencia a lo mismo. Una y la misma cosa actúa y padece la actuación, pero no en cuanto que es lo mismo, sino en cuanto que es algo otro[25]. El *segundo* modo es la potencia pasiva, que es el principio conforme al cual algo es movido por otro, en tanto que otro[26]. También esto último se añade por una razón semejante, pues, aunque algo puede padecer algo de sí mismo, no lo hace en cuanto es lo mismo, sino en cuanto es algo otro.

El *tercer* modo de la potencia es la propiedad de la impasibilidad, ἕξις ἀπαθείας, según la denomina Aristóteles (*Metaph*. *Θ*, 1, 1046a13) esto es, aquella disposición de una cosa en virtud de la cual ésta es completamente incapaz de pasión o de variación o, cuando menos, no resulta fácil hacer que varíe a peor. Se trata de lo que nosotros denominamos fuerza de resistencia[27]. Finalmente, el *cuarto* modo en que algo se denomina potencia es el principio no ya sólo del actuar (o del padecer), sino de hacerlo bien y conforme al deseo. Por eso no decimos que puede andar el que renquea, ni hablar el que tartamudea. Decimos que puede hacer estas cosas quien es capaz de realizarlas sin tropiezo ni error. De igual manera, la madera verde no se denomina combustible, mientras que la seca sí, etc.[28].

En correspondecia con estos cuatro modos de la δύναμις hay también un cuádruple δυνατόν[29], que no estamos en condiciones de traducir ni con nuestro «posible» ni con nuestro «potente», sino más bien, quizá, como «capaz» o «susceptible de». Todos ellos se denominan «capaces» en referencia a una potencia (κατὰ δύναμιν), cosa que no acontece con el concepto, enteramente homónimo, que los lógicos asocian al término δυνατόν[30]. Y todos ellos se dejan reducir, como conceptos análogos, al primer modo del δυνατόν y de la δύναμις, la ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἑτέρῳ ᾗ ἕτερον /principio de cambio que se halla en lo otro en tanto que otro/, en virtud del cual se les denomina así[31].

La cuestión es, ahora, si los cuatro modos aducidos de δύναμις y δυνατόν podrán conducirnos a nuestro fin, que era conocer los diferentes modos del δυνάμει ὄν. ¿Se identifica, quizá, nuestro δυνάμει ὄν con el δυνατόν aquí aludido? Si nos atenemos al concepto de δυνάμει ὄν que, con suficiente claridad, se nos ha expuesto más arriba, debemos contestar negativamente a esta pregunta: *Física* y *Metafísica* coinciden en enseñar que el primer principio del movimiento debe buscarse en la

Divinidad; pero ésta, por más que sea siempre un δυνατόν, no es en modo alguno un δυνάμει ὄν, sino antes bien un ὂν ἐνεργείᾳ en el sentido eminente de la palabra[32].

También el modo de δυνατόν que, en el ordenamiento anterior, ocupa el tercer lugar, pone de manifiesto que en los modos del δυνατόν no cabe buscar de ninguna manera los del δυνάμει ὄν. ¿Cómo, entonces? ¿Hay, acaso, un *único* modo de nuestro δυνάμει ὄν, siendo éste, por tanto, un concepto genérico, del que participan como sinónimos todas las cosas designadas con este nombre? ¿O cuál será el camino por el que lleguemos al conocimiento de los diferentes modos del ente en potencia?

El capítulo 3 del libro IX nos habla de un «posible» (δυνατόν) que, como pone claramente de manifiesto el contexto y los ejemplos aducidos, es idéntico al ente en potencia, al δυνάμει ὄν, y está presente en todas las categorías[33]. Y lo mismo vale también, naturalmente, para el ὂν ἐνεργείᾳ. De la misma manera, también el capítulo 10 del mismo libro y el capítulo 7 del quinto afirman que en toda categoría hay cosas que se denominan entes en acto y otras sólo δυνάμει[34]. Si esto es así, resulta claro que tanto el δυνάμει ὄν como el ὂν ἐνεργείᾳ se dicen de múltiples maneras y sólo son uno por analogía, pues tal cosa es lo que ocurre necesariamente con todo aquello que desborda el ámbito de una categoría, según Aristóteles expresa claramente en la *Ética a Nicómaco* (I, 4, 1096a19) y en otros pasajes, —y nosotros mismos tendremos ocasión de confirmar más detenidamente al tratar de la teoría de las categorías, examinando la razón de ello[35]. De acuerdo con esto, Aristóteles afirma también expresamente a propósito del ὂν ἐνεργείᾳ que «no todo ente se denomina ente en acto del mismo modo, sino de modo análogo: como esto se comporta en esto o respecto de esto, igual aquello en aquello o respecto de aquello. Unas cosas, en concreto, se comportan como una operación respecto de la potencia; otras como una forma respecto

de la materia»[36]. Y en lo que atañe al δυνάμει ὄν, Aristóteles hace a Platón y a los platónicos el reproche, en absoluto baladí, de no haber entendido que toda categoría, en tanto que diferente modo de ser, presupone una determinación y un modo peculiar de la potencia[37]. Ya en una ocasión nos hemos referido al estrecho vínculo que mantiene el ὂν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ con el ὂν que se distribuye en las categorías[38]. Todavía habremos de volver a ello al tratar de las categorías. Aquí, nos hallamos ante una consecuencia de esto, a saber, la diversidad del concepto de ente en potencia y en acto. Hay tantos modos del ὂν δυνάμει καί ἐνεργείᾳ cuantas son las categorías. Estudiando éstas, conoceremos también el número y la diversidad de aquéllos.

Con todo, para alcanzar una plena definición del δυνάμει ὄν nos queda todavía un punto. Cabe preguntar, en concreto, *cuándo* es algo en potencia, mientras que sobre el ente en acto no hay, a este respecto, duda ninguna. Ciertamente, sería incorrecto que alguien pretendiera afirmar, de un niño recién nacido, que es capaz de hablar, de andar o, incluso, de investigar los fundamentos más profundos de la ciencia. Es necesario que incremente su fuerza paulatinamente, y que despliegue el germen de la disposición, para que luego, quizá, pueda alcanzar la capacidad de realizar todo lo dicho, de la que ahora carece. De igual manera, tampoco es correcto decir que la tierra es en potencia una estatua, pues no es posible formar una estatua con ella, si previamente, mediante transformación de su esencia, no se ha convertido en, por ejemplo, metal[39]. ¿Cómo se puede, pues, determinar en general cuándo algo es un δυνάμει ὄν?

Todo aquello que es algo en potencia, sólo puede ser conducido al acto mediante el influjo de una causa eficiente. A todo ente en potencia le corresponde, por tanto, una determinada causa eficiente y su actividad, ya sea artificial (cuando el principio de la perfección es externo al ὂν δυνάμει), ya natural (cuando

reside en éste). Pero siempre decimos que algo está en potencia cuando la naturaleza o el arte son capaces de ponerlo en acto mediante una única acción. Es posible por el arte cuando el experto puede realizarlo tan pronto como quiera, si no media un obstáculo externo. Así, por ejemplo, se dice que algo es sano en potencia (o sanable) cuando puede ser sanado mediante *una* operación del arte médica. A su vez, algo está en potencia por naturaleza cuando, si nada externo lo impide, puede venir al acto en virtud del principio activo que le es propio, de la fuerza natural que en él reside. En este sentido, algo es sano en potencia cuando en el cuerpo enfermo no hay nada que deba ser eliminado antes de que la naturaleza pueda ejercer su acción curativa. En cambio, allí donde se presuponen transformaciones de otra índole antes de que el proceso propiamente dicho pueda iniciar su actualización, éste todavía no es en potencia. Los árboles, que deben primero ser cortados y carpinteados, o las substancias mismas que deben primero metabolizarse en el árbol, no son todavía en potencia la casa. Sólo cuando las vigas que han de conformarla están ya acabadas se puede decir que la casa es ya δυνάμει. Así, la tierra no es todavía en potencia un ser humano, como tampoco lo es el semen. En cambio, el feto, que puede convertirse en ser humano en acto en virtud de un principio activo que le es propio, sí que lo es ya en potencia[40].

Todo esto viene nuevamente a confirmar los conceptos de ὂν ἐνεργείᾳ y ὂν δυνάμει (i.e. del ser perfecto y del que sólo lo es según la potencia), según las precisiones que sobre ellos hemos ofrecido más arriba. De esta manera, no puede quedar ya duda alguna sobre el significado que Aristóteles vincula al término ὂν, cuando le hace abarcar a la vez el ser perfecto y el imperfecto, i.e. aquello que es lo que es en potencia y, por así decir, desea la forma y tiende a ella[41].

§ 2. Conexiones entre los estados de potencia y acto. La κίνησις como actualidad que constituye aquello que se encuentra en estado de potencia en cuanto tal

En el parágrafo precedente hemos estudiado qué entiende Aristóteles por su ὂν ἐνεργείᾳ y ὂν δυνάμει. Este último se nos ha revelado como un ente imperfecto en cuanto tal, y a ello se debe que la substancia perfecta y separada, la Divinidad, no participe en modo alguno del δυνάμει ὄν, y sea más bien pura ἐνέργεια. Por el contrario, todas las cosas compuestas de substancia y accidente, materia y forma, precisamente por esta imperfección suya, no están libres de él, y el ὂν ἐνεργείᾳ consiste aquí en la unión del δυνάμει ὄν con la ἐνέργεια[42] —unión que no implica contradicción, como resulta manifiesto por la propia definición del ὂν δυνάμει.

Pero, además de aclarar *qué* sean el ὂν δυνάμει y el ὂν ἐνεργείᾳ, hemos establecido también para ambos un *cuándo* —o, al menos, lo hemos hecho para el ὂν δυνάμει, siguiendo a Aristóteles, mientras que en el caso del ὂν ἐνεργείᾳ resulta claro de suyo que el estado de realización por la forma debe ser el que corresponde a su perfección. Ahora bien, aunque se da sin ninguna duda una unión de ὂν δυνάμει y ὂν ἐνεργείᾳ, parece en cambio que no es posible la unión de los *estados* correspondientes a uno y otro, pues el que corresponde al imperfecto ὂν δυνάμει es un estado previo a la perfección, por más que ésta pueda producirse mediante un único proceso (ver parágrafo 1). Con todo, en un cierto sentido su unión tampoco resulta contradictoria. Hablamos aquí, naturalmente, de la unión simultánea de ambos, pues cuando un cuerpo es ahora blanco en potencia y luego en acto, esta unión en el sujeto no puede denominarse propiamente unión de estados, y respecto de ella no cabe la menor duda. Una unión simultánea, en cambio, resulta posible (1) a la

manera en que, por ejemplo, lo que es metal se encuentra quizá en estado de potencia respecto de cierta forma. Es ésta una unión del tipo de las que se dan también entre un ente en acto y un segundo o un tercer ente en acto, por ejemplo, cuando el mismo sujeto es a la vez ente en acto, grande en acto, verde en acto, etc. La actualidad del ente en acto no corresponde aquí al ente en potencia en cuanto tal: así, por ejemplo, la actualidad del metal le corresponde al metal en cuanto metal, pero no en cuanto posible escultura[43]. De la misma manera se explica también la unión del cadáver en potencia y el viviente en acto, etc. Pero hay además una segunda forma en que los dos estados se unen —y es la que acontece en el estado de devenir, en el ὂν κυνήσει, según lo denomina Aristóteles.

Éste, en el capítulo 9 del libro XI de *Metafísica*, nos ofrece una curiosa definición de la κίνησις —que, pese a todo lo dicho sobre δύναμις y ἐνέργεια, no resulta del todo fácil de comprender. Dice: «La actualidad (ἐνέργεια) de lo potencial (τοῦ δυνάμει ὄντος), en cuanto tal, la denomino movimiento». Y de la misma manera, en el primer capítulo de *Física III* dice: «Puesto que el ente, en todo género, se divide en aquello que es en potencia y aquello que es en acto, la actualidad (ἐντελέχεια) de lo ente en potencia, en cuanto tal, es movimiento». Y más abajo: «Es evidente que la actualidad de lo posible en tanto que posible es movimiento»[44].

En esta definición resulta ante todo claro que por «ente en potencia» o «posible» (δυνάμει ὄν, δυνατόν) hay que entender «lo que se encuentra en estado de potencia», pues si lo entendiésemos en el sentido de que toda materia, en cuanto tal, incluso después de su unión con la forma, debe caracterizarse como meramente potencial, también habría que considerar que toda forma (con la única excepción de las substancias separadas) es acto de un ente en potencia —y, con ello, no habríamos aducido nada específico del movimiento.

Pero lo que suscita dudas es otra cosa. En efecto, las palabras «el acto del ente en potencia» admiten dos interpretaciones, que serían como sigue: toda forma o actualidad que no es una substancia separada puede ser caracterizada como actualidad de algo en un doble respecto: (1) como la actualidad de su substrato —por ejemplo, cuando decimos del alma que es la actualidad del cuerpo físico, que tiene vida en potencia[45]; (2) como la actualidad del compuesto, configurado en la unión de la materia y la forma a partir de esta última —por ejemplo, cuando decimos que el alma es la actualidad del ser vivo. Ahora bien, como en nuestra definición la κίνησις viene caracterizada como la actualidad de algo, a saber, del ente en potencia, lo que se plantea es si tal ser en potencia debe considerarse sujeto o, más bien, lo constituido por el movimiento. Aun siendo muy distintas, ambas interpretaciones dan lugar a lecturas correctas, acordes con los análisis que hemos realizado hasta ahora y por ello, en última instancia, concordes. Nos proponemos probar este punto, analizando más detenidamente ambos sentidos.

Según la primera interpretación, que es la común entre los comentaristas[46], el movimiento quedaría determinado en nuestra definición como aquella forma que, al traer al sujeto desde el estado correspondiente de potencialidad al de actualidad (ἐνέργεια), le permite continuar existiendo en referencia a algo (τοῦ δυνάμει ὄντος), para lo cual el sujeto estaba en potencia, precisamente en la medida en que estaba en potencia (ᾗ τοιοῦτόν ἐστιν) para dicha actualidad (la propia κίνησις),

Para entender esto, debemos recordar los resultados del parágrafo pasado respecto de cuándo algo es ὂν δυνάμει. Algo está en potencia cuando la naturaleza o el arte pueden ponerlo en acto mediante una operación única, es decir, cuando puede hacerse actual mediante un único devenir. Sólo que este devenir, aunque debe ser único, no tiene por qué ser instantáneo.

Un cuerpo negro se convierte en blanco mediante una transformación única, pero no súbita. Aquí, por tanto, devenir y perfección no coinciden: el sujeto participa primero del devenir, y sólo después del término. El sujeto se halla aquí, por tanto, en una doble potencialidad: (1) respecto del devenir de la forma; (2) respecto de la forma misma. Con todo, este doble estado de potencialidad es único en términos absolutos, y también conceptualmente. Pues, en la medida en que un cuerpo negro es susceptible de convertirse en blanco mediante un devenir único (i.e. está en potencia respecto de la forma de lo blanco) está también en potencia respecto del devenir blanco. Y en la medida en que un cuerpo negro es susceptible de devenir blanco sin transformaciones preliminares (y está, por tanto, en potencia respecto del devenir de la forma), se halla también en estado de potencia respecto de lo blanco. Cuando el sujeto pasa de ese estado de potencialidad al de actualidad respecto del devenir, se coloca también en un nuevo y más alto estado de potencialidad respecto de la forma misma que es término del devenir[47]. Y decimos que este estado es más alto porque el estado de devenir es precisamente aquel a partir del cual el sujeto accede inmediatamente al de actualidad plena, mientras que el estado anterior al devenir debe, primero, ser sustituido por el de devenir, si el sujeto ha de poder luego situarse en el de actualidad plena. Los comentaristas lo caracterizan también como un tercer estado, intermedio entre el de la pura potencia y el de actualidad[48]. Este estado, consistente en una tendencia ya actual hacia el acto, es el ὂν κινήσει, siendo la κίνησις este devenir que actualiza pero que, con todo, no agota completamente la potencialidad.

Con ello, no hay ya dificultad alguna para comprender la definición. El ᾗ τοιοῦτόν ἐστι distingue este modo de unión de los estados de potencialidad y actualidad respecto de los arriba

mentados, en los cuales, por ejemplo, la actualidad del metal en cuanto metal coexiste con la potencialidad de la escultura[49].

Con todo, aunque la autoridad de casi todos los comentaristas se inclina a favor de este modo de interpretación, cabe también una segunda, como dijimos, que tiene además sus propias ventajas. Aunque la primera interpretación arrojó un sentido correcto y concorde con la κίνησις, parece que no está del todo libre de imprecisiones. Pues, si la doble potencialidad del sujeto es realmente sólo *una* en términos absolutos y según el concepto (ἁπλῶς καὶ κατὰ τὸν λόγον —*Phys.* III, 1, 201, a, 32) resulta imposible que este estado se suprima respecto del *uno*, pero prosiga respecto del *otro*. Y es que, sea lo que sea aquello respecto de lo cual se suprima, se suprimirá en términos absolutos y, por tanto, se suprimirá para ambos. Y si sólo el devenir de la forma llega a ser actual, mientras que, por el contrario, la forma misma sigue todavía en potencia, no por ello queda dicha forma en el estado previo de potencia, sino que se instala en un nuevo estado de potencia, más próximo, que es para ella el estado de devenir. Con ello, el sujeto se ha quedado en cierto sentido en estado de potencia, de la misma manera que respecto de lo que primero es blanco y luego es rojo, yo puedo decir que se ha quedado en estado de acto respecto del color, aunque ahora tiene color en virtud de un estado de acto distinto del anterior. Con todo, en sentido estricto, el sujeto no se ha *quedado* en estado de potencia, sino que ha pasado de *un* estado de potencia a otro estado de potencia respecto de la misma forma —en concreto, al estado de devenir, constituido por la κίνησις.

Por esta razón, si la gran autoridad de quienes respaldan la primera interpretación no me arredrara, yo daría incondicionalmente prioridad a la segunda, según la cual la definición queda como sigue:

La κίνησις es la actualidad de lo potencial en cuanto tal, como la forma del metal es la actualidad del metal en cuanto tal, esto

es, la actualidad (ἐνέργεια) que hace de un ente en potencia (τοῦ δυνάμει ὄντος) aquello que es (ᾗ τοιοῦτόν ἐστι), i.e. este ente en potencia. O, dicho con otras palabras, que constituye o conforma algo en potencia en tanto que en potencia (algo que se halla en estado de potencia en tanto se halla en ese estado). Como se ha dicho, la definición, interpretada de este modo, no tiene ya dificultades. Y el privilegio de esta interpretación estriba en que, con ella, la definición no sólo se expresa con más exactitud, sino también con más simplicidad. Para su mejor comprensión quiero añadir todavía algo más (e iré remitiendo simultáneamente a los pasajes aristotélicos, como signo de que nuestras argumentaciones son también acordes con su punto de vista). En concreto, nos proponemos: mostrar (1) que hay potencialidades que, como tales, están constituidas por una actualidad; (2) que esto no es el caso en todos los estados potenciales; (3) que, allí donde sí es el caso, la actualidad constituyente es una κίνησις.

El primer punto es el que más dudas y rechazos podría suscitar, y por ello queremos abordarlo con especial cuidado. Así, nuestra prueba consistirá en mostrar (1) que en muchos casos hay dos estados de potencia distintos ordenados a un mismo estado de acto; y (2) que donde se da una tal multiplicidad de estados potenciales, al menos uno de ellos ha de estar constituido (o conformado) por una actualidad. Comenzaremos, en todo caso, remitiendo al parágrafo precedente, en el que vimos que, además de aquello que se encuentra en el estado de actualidad (es decir, del ἐνεργείᾳ ὄν), hay también un estado de lo que se encuentra en potencia, el ὂν δυνάμει[50]. Ahora bien, ¿qué es lo que constituye algo en el estado de ὂν ἐνεργείᾳ? Obviamente, una forma o ἐνέργεια. Pero, ¿cómo ocurre esto? ¿Es que, acaso, el ὂν δυνάμει viene también constituido (o conformado) como tal por algo? Efectivamente, resulta difícil creer que un estado de potencia, en cuanto tal, pueda ser constituido por una forma, que

es una actualidad[51], pero no obstante, esto es precisamente lo que ocurre, si verdaderamente existe un doble estado de potencialidad respecto de la forma misma, tal como acabamos de decir (*v. supra*, p. 97).

Examinemos y constatemos nuevamente esta circunstancia. Hemos dicho, pues, que a menudo se da un doble estado de potencialidad respecto de una misma actualidad; y hemos llegado a ello partiendo de otra verdad, demostrada más arriba (p. 96) según la cual hay estados dobles de potencialidad, es decir, cosas que, en virtud de un mismo estado (en concreto, de un estado que es el mismo en términos absolutos y según el concepto: ἁπλῶς καὶ κατὰ τὸν λόγον) están en potencia respecto de dos actualidades —como, por ejemplo, algo blanco en potencia se encuentra, en virtud de un mismo estado, en potencia respecto de lo blanco y del devenir blanco, pues ambas cosas pueden realizarse mediante una sola operación: el blanquear (*v. supra*). A partir de ahí hemos concluido que, si bien las dos actualidades sólo pueden aparecer una despúes de otra, la primera de ellas debe suprimir el estado de potencia existente respecto de la segunda, pues éste se identifica con el que a ella misma le corresponde, que obviamente ha terminado. Ahora bien, como, pese a todo, el sujeto ha quedado en potencia respecto de una segunda forma, esto sólo puede ser posible en virtud de un nuevo, segundo estado de potencia respecto de esta forma (v. p. 97). Es claro, por ello, que a esta actualidad le corresponden dos estados de potencialidad. Hay, por tanto, un doble estado de potencialidad respecto de la misma actualidad.

Podemos reforzar este argumento mediante un segundo. Cuando, respecto de una forma, hay un estado de potencia desde el cual y por el cual el sujeto puede alcanzar inmediatamente la posesión de la actualidad; y cuando respecto de la misma forma hay también un estado de potencia desde el cual y por medio del

cual el sujeto no puede alcanzar inmediatamente la posesión de la actualidad, estos dos estados han de ser distintos. Existe, por tanto, un doble estado de potencialidad respecto de la misma forma. Ahora bien, el antecedente de esta proposición condicional es verdadero. Luego debe serlo también el consecuente. En efecto, es verdadero que una piedra arrojada está en potencia respecto de un lugar determinado, hacia el que ha sido arrojada, y también que, desde el estado de «ser arrojada», en el que se halla ahora, pasa inmediatamente al estado de reposo en la meta alcanzada; y también es verdad que una piedra que reposa en un lugar está en potencia respecto de aquel otro lugar, pues puede llegar a él mediante un solo lanzamiento; pero que, con todo, desde el estado en que se encuentra cuando todavía yace, antes del lanzamiento, no puede llegar inmediatamente allí, sino que tiene que venir primero al estado de «ser arrojada». He aquí, por tanto, un ejemplo en que hay dos estados de potencialidad respecto de una misma actualidad. Hemos tomado este argumento del propio Aristóteles, cuando en el libro II de *Metafísica* dice que algo deviene algo en un doble sentido: bien como el hombre deviene a partir del muchacho, que crece para convertirse en hombre, bien como el aire deviene a partir del agua. En el primer caso, lo devenido surge a partir de lo que deviene; o dicho de otro modo, lo perfecto (actual) surge a partir de lo que está inmerso en su perfeccionamiento (actualización). «Pues —afirma— siempre hay algo intermedio; y como el devenir está entre el ser y el no ser, también lo que deviene se halla entre el ente y el no-ente»[52].

De este pasaje extraemos también una confirmación adicional de nuestro planteamiento. Pues la existencia, aquí, de dos estados distintos, se sigue también de otro rasgo, que es característico de uno de ellos en cuanto tal, pero falta en el otro. Algo puede alcanzar el estado de actualidad desde el estado de devenir, pero

no al revés, pues lo que es blanco no puede devenir blanco. En cambio, desde el estado de la potencia anterior al devenir se puede alcanzar el estado de actualidad, y viceversa; pues lo negro es en potencia blanco; y tras haber devenido actualmente blanco, es en potencia negro y puede, con ello, volver al mismo estado[53].

Así pues, queda fuera de toda duda que, respecto de la misma forma, puede haber un doble estado de potencialidad.

Ahora bien, allí donde se da una multiplicidad semejante de estados potenciales, al menos *uno* de ellos ha de estar constituido (conformado) como tal por una actualidad. Esto resulta completamente claro y seguro. Pues la privación, como tal, no constituye nada y no es, en sí misma, sino un ὂν κατὰ συμβεβηκός, que considerada en y por sí misma carece de existencia alguna[54]. A su vez, la materia como tal es indistinta, y como recibe todas sus determinaciones en virtud de la forma por la que es lo que es en acto, no puede haber más que *una* materia[55] respecto de la misma forma. ¿Cómo podría entonces venir dada por la materia la diferencia entre el estado de devenir y el estado de potencia respecto de una misma forma, con anterioridad al devenir? ¡Es imposible! Parece, más bien, que sólo hay una posibilidad, a saber, que la diferencia entre ambos estados de potencia venga dada por una forma, que por tanto constituiría (conformaría) como mínimo uno de los dos estados, como tal, en virtud de una actualidad. Y eso era precisamente lo que queríamos mostrar en primer lugar; y también lo que más reparos puede suscitar a primera vista, a saber, que hay estados de potencialidad que, como tales, están constituidos por una actualidad.

Esto se puede mostrar también por otra vía, una vez consta la proposición demostrada más arriba, a saber, que un mismo estado de potencia (en concreto, un estado que es uno y el mismo en términos absolutos, y también según el concepto, *v. supra* p. 96)

es estado de potencia respecto de dos actualidades. Pues, aunque las actualidades son dos consideradas en sí mismas, deben no obstante ser una misma cosa en lo que respecta a este estado de potencia, y por ello una de ellas debe estar ordenada a la otra y, por consiguiente, conferir al sujeto una tendencia actual hacia ella, i.e. constituir un nuevo y más próximo estado de potencia respecto de ella, un estado intermedio entre el primero y la actualidad[56].

Llegamos así al segundo punto. En efecto, si la investigación previa ha puesto de manifiesto que muchas cosas que se hallan en estado de potencia vienen constituidas como tales por una forma, no por ello queda dicho que esto deba ser el caso para todo lo que se halla en estado de potencia respecto de algo. Muy al contrario, también esto sería un error, combatido por Aristóteles en el libro III de *Física* y en el pasaje correspondiente del libro XI de *Metafísica*. Nos proponemos aquí llevar a término su argumentación de una forma algo más completa. Algo que se encuentra en estado de potencia, y que viene constituido por una actualidad en cuanto tal, debe (1) hallarse en un estado anterior a la actualidad y (2) tener como tal una forma y, por consiguiente, una esencia y un concepto definitorio de dicha forma, pues toda forma confiere una esencia. De ello se sigue que, por ejemplo, una bola de cera que está en reposo en alguna parte y es en potencia un cubo no está constituida por una actualidad como dada en ese estado. Y ello es así porque (1) de todas las formas que hay en la bola de cera, sólo la actualidad de la cera en cuanto cera (o su blandura) podría conferirle una disposición especial, que facilitase la remodelación. Ahora bien, cuando la bola de cera se ha convertido en cubo, permanece todavía la forma de la cera en cuanto cera, y también su blandura, —y, por ende, todo lo que resulta constituido formalmente por ella. Y si esto fuera un estado de potencia —y, por consiguiente, un

estado anterior al acto— lo que ha llegado a ser un cubo no sería todavía un cubo, lo cual es contradictorio. Habría que creer, por tanto, que es la forma de la bola de cera, en tanto que bola, lo que le constituye en el estado de potencia respecto del cubo, pues, en todo caso, lo formado como bola no puede ser a la vez cubo. Pero contra esto surge un segundo argumento (2), que es también decisivo respecto de la forma de la cera, a la que antes nos referimos: la bola de cera está en potencia no sólo respecto de la forma cúbica, sino respecto de otras mil figuras. Todos estos estados de potencialidad deberían, por tanto, venir constituidos por la forma de la bola (o de la cera), si la bola de cera, en tanto que bola (o en tanto que cera) se hallase en estado de potencia; y, por consiguiente, deberían identificarse con la bola (o con la cera) en cuanto tal, i.e. en términos absolutos y según el concepto y la esencia. Pero esto es imposible, pues allí donde dos cosas son idénticas a una tercera, son también idénticas entre sí. Y, por tanto, los innumerables estados de potencia aquí reunidos (respecto del cubo, el tetraedro, el icosaedro y otras figuras regulares e irregulares) serían idénticos ἁπλῶς καὶ κατὰ τὸν λόγον. Cuando lo cierto es que son tan distintos como las propias formas, que siguen las direcciones más diversas. Con ello, queda probado que la bola de cera, en tanto viene constituida como cera por la actualidad de la cera, y como bola por la figura esférica, no queda constituida en su estado de potencialidad respecto del cubo por ninguna de sus actualidades. Y, por tanto, que se halla en tal estado de potencialidad sin estar constituida, en cuanto tal, por actualidad alguna[57].

Llegamos así al tercer punto. Tras haber visto que hay dos tipos de estados de potencialidad, de los cuales unos vienen constituidos como tales por estados de actualidad, mientras que los otros no, se pregunta ahora cuáles son los estados de potencialidad que se constituyen mediante una actualidad o, lo que es

lo mismo, qué actualidades constituyen estados potenciales como tales.

Todo lo que es en potencia, en cuanto tal, está en relación con un principio eficiente, pues el sujeto es algo en potencia cuando puede llegar a ser eso mismo en acto mediante una operación única de un principio eficiente. Por ello, también los estados de potencialidad que vienen constituidos como tales por una actualidad han de considerarse en relación con un principio eficiente y con su acción. Un estado semejante de potencialidad respecto de algo existe en un sujeto bien antes, bien durante, bien tras la acción de la fuerza cuya actividad conduce al sujeto al estado de actualidad. Pero es obvio que no puede existir *tras* la acción, pues una vez que la acción ya ha pasado, nada es realizable en virtud de dicha acción. Lo que ésta haya podido actualizar, o bien existe ahora en acto, o bien ha existido en acto; pero no existe en modo alguno en potencia, al menos en referencia a dicha acción, ya se trate de una potencia constituida por una forma o de otra. Sólo quedan por examinar, por tanto, los estados del sujeto antes de la acción y durante la misma. Ahora bien, tampoco el estado de potencialidad que existe en el sujeto *antes* de la acción puede estar constituido por una actualidad. Pues, en tal caso, el sujeto sólo posee tres formas que quepa tomar en consideración al respecto: una primera, que constituye el término *a quo* de la variación que ha de producirse (por ejemplo, la forma esférica en el caso de la cera que ha de convertirse en cubo); otra, que es la que más fácilmente podría suscitar la apariencia de ser ella la que constituye al sujeto como aquello que es en acto —y que, por ello mismo es la única considerada por Aristóteles (como, para seguir con el ejemplo de la bola de cera, la actualidad que constituye la cera en tanto que cera); y finalmente, una tercera que, como aquí la blandura de la cera, confiere al sujeto una particular disposición[58]. Pero, al tratar del

segundo punto, hemos mostrado ya que ninguna de estas formas constituye un ente en potencia como tal. Por consiguiente, éste en cuanto tal no posee actualidad alguna. Por el contrario, el estado de potencialidad en que se halla el sujeto *durante* la acción del principio activo, sí es un estado que viene constituido como tal por una actualidad. Pues el principio actúa sólo en la medida en que el sujeto recibe una acción (*Wirkung*) y, por consiguiente, algo actual (*wirklich*). Y si el sujeto sólo está en potencia en lo referente a esa fuerza y a su actividad, ello es así en virtud de un nuevo estado de potencialidad, como hemos expuesto más arriba al discutir el primer punto. También todo lo demás que dijimos entonces debe hacerse valer ahora.

Sólo resta saber, por tanto, cómo habrá que llamar a estos estados de potencialidad durante la acción del principio activo, qué nombre corresponde a estas cualidades que, por así decir, potencializan al sujeto. Pues bien, como se sabe, se denominan estados de devenir o de movimiento[59]. Como movimientos, por tanto, hay que caracterizar a las actualidades que constituyen algo en potencia en tanto que en potencia. La inducción lo pone de manifiesto: mientras el constructor construye, aquello con lo que construye se halla en ese estado de potencialidad constituido por una actualidad. Pero el material de construcción, en cuanto tal, sólo estaba en potencia, tanto respecto del proceso de edificación como del edificio. La actualidad del edificar o la actualidad del edificio debe ser, por tanto, la que constituye dicho estado superior de potencialidad. Pero no puede serlo la del edificio, pues el edificio como tal no está ya en potencia en relación con el constructor y su construir. Tal actualidad debe ser, por tanto, el proceso de edificación (οἰκοδόμησις), y ésta es precisamente un movimiento (κίνησις). Esto se puede probar, de igual manera, para todos los restantes movimientos[60]. Pues, si lo que se encuentra en estado de potencia para ser edificio (cuando está constituido como

tal por una actualidad) es construido y no es otra cosa que el proceso de construcción (i.e. un movimiento), lo mismo sucede con la curación, la revolución, el salto, etc.[61]. El movimiento es, por tanto, la actualidad de lo que se encuentra en estado de potencialidad en cuanto tal, la actualidad de lo que es en potencia en tanto que es en potencia, al modo en que, por ejemplo, el movimiento hacia la cualidad (ἀλλοίωσις) constituye aquello que deviene *quale* (ποιόν) en tal estado de potencia respecto de la cualidad, y como también el movimiento hacia la cantidad (αὔξησις καὶ φθίσις) constituye aquello que deviene *quantum* (ποσόν) en este estado de potencia respecto de una cantidad, o el movimiento local (φορά) constituye al que se aproxima a un fin en este estado de potencia respecto de un lugar. De igual manera, si existe también un estado intermedio semejante de potencialidad en el ámbito de lo substancial, también el estado del devenir y el degenerar substanciales vendrán constituidos formalmente por generación y corrupción (γένεσις καὶ φθορά), y también éstas serán entonces movimientos[62].

Tras haber expuesto y fundamentado positivamente su punto de vista sobre el movimiento, Aristóteles procura confirmarlo una vez más en el capítulo 2 del libro III de *Física*, y en la parte correspondiente del libro XI de *Metafísica*, discutiendo definiciones previas de los filósofos —y con la mirada puesta, sobre todo, en Platón[63]. Y ocurre aquí lo que en todas sus discusiones polémicas, que no son nunca infecundas, pues sabe siempre descubrir lo correcto y extraerlo de entre lo erróneo. Afirma, en concreto, que todos los intentos previos habrían definido al movimiento como la alteridad, la desigualdad y lo no-ente. Pero ninguna de estas definiciones caracteriza la esencia del movimiento, pues ninguna de estas cosas debe hallarse necesariamente en él: ni lo que es distinto, ni lo que es desigual, ni lo no-ente. Lo peculiar del estado de devenir es que lo que deviene

está en potencia respecto del estado de lo devenido, mientras que lo devenido no está en potencia respecto del devenir en virtud del cual ha devenido, como ya hemos visto más arriba[64]. Lo mismo puede suceder, por tanto, que lo igual se convierta en lo desigual, como que lo desigual se convierta en lo igual; tanto que el ente se convierta en el no-ente, como que el no-ente se convierta en el ente, etc.[65]. ¿Qué es, en todo caso, lo que ha propiciado estas definiciones erróneas? En la naturaleza del movimiento hay, ciertamente, algo que puede inducirnos al error de asignarlo a la serie de lo privativo[66]. Como lo que deviene no constituye un género específico de cosas, sino que debe reducirse a los géneros del ser perfecto[67] (lo que deviene grande se reduce a la cantidad; lo que deviene tal o cual disposición, a la disposición correspondiente), cabría considerarlo algo indeterminado y carente de forma. ¿Qué otra cosa se podría hacer, si no, con el movimiento? La δύναμις en virtud de la cual algo está en potencia no es un movimiento. Pero lo que algo es en acto (ἐνεργείᾳ) tampoco es un movimiento hacia ello. No queda, pues, sino declararlo una ἐνέργεια imperfecta, una ἐντελέχεια que no confiere perfección. Y esto, si no se entiende por tal una privación, parece contradictorio. Con todo, el enigma se resuelve como sigue: el movimiento constituye, como ἐνέργεια, algo que se halla en estado de potencia en cuanto tal; y lo potencial es naturalmente algo imperfecto[68]. Así, lo que el movimiento acaba es un estado de no-acabamiento[69]; lo que actualiza, un estado anterior a la actualidad. «Conque por esto —dice Aristóteles— es difícil captar qué es el movimiento, pues se cree que o bien hay que asignarlo o a la privación o a la potencia o a la actualidad absoluta y ninguna de éstas parece aceptable. Queda, por consiguiente, la variante ya señalada: que es una cierta actualidad, pero una actualidad tal como la hemos definido, difícil de comprender, pero, con todo, posible»[70].

Se muestra, con ello, que todo lo que Aristóteles enseña sobre la κίνησις casa también con esta interpretación de la definición. Pues incluso lo que dijimos hace un momento, a saber, que el movimiento no constituye un género propio del ente, sino que sigue los diferentes géneros de éste, igual que la ἐνέργεια propiamente dicha y la δύναμις, está en perfecta consonancia con ello. Y como lo que constituye el movimiento en ἐνέργεια es un estado de potencialidad, pero ocurre que los estados de potencialidad pertenecen al mismo género que los correspondientes estados de actualidad (como el cuerpo en potencia y el cuerpo en acto pertenecen al género substancia; el blanco en potencia y el blanco en acto, al género del color y la cualidad, etc.) también el ὂν κινήσει y la κίνησις, reducidos a la especie que en cada caso posee lo que deviene mediante ellos, deben pertenecer a los mismos géneros que el ser perfecto. Con ello no se pretende afirmar que, al igual que δύναμις y ἐνέργεια, deba existir también una κίνησις en todos los géneros del ente. Un devenir progresivo, continuo (que es requisito indispensable para que pueda acontecer un estado de devenir, es decir, ese segundo estado de potencialidad que está llamada a conformar la κίνησις propiamente dicha) sólo se da allí donde hay conceptos contrarios y, por consiguiente, términos medios, que faltan en el caso de los contradictorios. La transformación que va del no-ente al ente sólo puede ser súbita e instantánea. Aristóteles expone todo esto mucho más pormenorizadamente[71] en el libro III de *Física* (y en el pasaje correspondiente del libro XI de *Metafísica*), y tras haber declarado que «hay tantas especies del movimiento y de la transformación cuantas son las especies del ente» (*Phys.* III, 1; *Metaph. K*, 9)[72], circunscribe luego este punto a la κίνησις propiamente dicha y, más tarde, a las tres categorías de cantidad, cualidad y lugar —por ser las únicas en que se dan las condiciones necesarias, como prueba tras una investigación cuidadosa[73].

Con todo, nuestra intención no es atacar la primera interpretación, pues, como ya hemos observado, por muy grande que pueda ser su diferencia formal, ni una ni otra vienen a decir, en última instancia, nada que sea esencialmente distinto. Ambas permiten ver que en el ὂν κυνήσει tiene lugar un tipo peculiar de unión entre un estado potencial y otro actual. La segunda interpretación, con todo, consigue expresar esa unión con especial claridad en la definición de movimiento, al afirmar que éste es una actualidad que, al establecer su estado actual, constituye un estado de potencialidad, i.e. lo potencial en tanto que potencial. Vemos, por tanto, que también aquí el sujeto que deviene —aunque en *este* estado intermedio entre la potencialidad más remota y la actualidad posee a la vez un estado de potencialidad y de actualidad— no está, con todo, simultáneamente en estado de potencialidad y de actualidad respecto de una y la misma cosa: está en acto respecto del devenir, de la κίνησις; y está en potencia respecto de la forma preparada por la κίνησις.

Este estado intermedio lo alcanzan también aquellas potencialidades que tienen como rasgo peculiar el hecho de que a la potencialidad no puede corresponderle una actualidad exhaustiva. Como el concepto de movimiento comporta en sí mismo algo difícil de captar, que inicialmente puede provocar asombro y dudas sobre la corrección de su definición (*Metaph. A,* 2, 983a14), alguien, argumentando que toda potencia se denomina así en referencia a un acto, podría negarse a conceder, en un primer momento, que pueda haber una potencialidad a la que no corresponda ninguna actualidad (o, al menos, ninguna actualidad en las cosas mismas, aunque sí una pensada y contenida en su concepto). Con todo, así es, como muestra a las claras el ejemplo de cualquier línea y de cualquier cuerpo. La línea, que es algo *uno* en acto, es dos en potencia en tanto que divisible; y también cuatro, pues la mitad es susceptible de una nueva división.

Así, es en potencia dos, cuatro, ocho, dieciséis, etc. ¿Y cuál es el límite de esta potencialidad? No hay límite ninguno: siendo *una* en acto, es en potencia un número infinito. Pero esta potencia no queda nunca agotada por una actualidad. Las infinitas líneas que existen en potencia en la línea *única*, como partes de la misma, jamás existirán como infinitas líneas actuales. En este caso, y siempre que se trata de algo corporal[74], lo infinito existe sólo en un estado de potencialidad, bien en el estado de potencialidad anterior a la κίνησις (la línea única tiene infinitas partes), o como ὂν κινήσει, cuando se emprende una división infinita. Lo mismo vale para la superficie, el cuerpo y demás[75].

Hasta aquí, pues, lo que había que decir del ente en la medida en que abarca conjuntamente lo que se halla en potencia real y en devenir, y también lo que se halla en ser pleno, es decir, del ente en el significado del ὂν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ.

Notas

[1] Véase Brandis, op. cit. III, 1, p. 46, nota 85 y los pasajes de Prantl allí citados.

[2] Los libros *Z* y *H* tratan del ὂν de las categorías y de la οὐσία; el libro Θ, del δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ ὄν.

[3] *V. supra*, p. 40.

[4] Véase al respecto Zeller, *Philosophie der Griechen*, II, 2, p. 238, nota 5. Por supuesto, ὕλη ha de tomarse en un sentido amplio, que incluye, además de la πρώτε ὕλη, a los sujetos de los accidentes. Es entonces cuando resulta correcta la observación de Zeller al afirmar «que una cosa sólo está δυνάμει en la medida en que posee en sí la ὕλη». *Metaph. N*, 1, 1088b1: ἀνάγκη τε ἑκάστου ὕλην εἶναι τὸ δυνάμει τοιοῦτον. (Trad.: «Además, necesariamente será materia de cada cosa, lo que es en potencia tal cosa»).

[5] *Metaph. Δ*, 12,1019b21: καὶ ἀδύνατα δὴ τὰ μὲν κατὰ τὴν ἀδυναμίαν ταύτην λέγεται, τὰ δ' ἄλλον τρόπον, οἷον δυνατόν τε καὶ ἀδύνατον κ. τ. λ. (Trad.: «Unas cosas se dice que son impotentes según este tipo de impotencia, y otras que lo son en otro sentido. Este es el caso de lo 'posible' y lo 'imposible').Lo incluye, pues, entre lo que pertenece a este δυνατόν puramente racional (ib. b30): τὸ μὲν οὖν δυνατὸν ἕνα μὲν τρόπον... τὸ μὴ ἐξ ἀνάγκης ψεῦδος σεμαίνει, ἕνα δὲ τὸ ἀληθὲς εἶναι, ἕνα δὲ τὸ ἐνδεχόμενον ἀληθὲς εἶναι (Trad.: «Ciertamente, 'posible' significa en un sentido, como queda establecido, lo que

no es necesariamente falso, en otro sentido, lo que es verdadero, y en otro sentido lo que puede ser verdadero»). Cf. *Metaph.* *Θ*, 1, 1046a8.

[6] *Metaph.* *Δ*, 12, 1019b33: κατὰ μεταφορὰν δὲ ἡ ἐν τῇ γεωμετρίᾳ λέγεται δύναμις. (Trad.: «Por un desplazamiento de significado, se llama potencia, a su vez, lo que se estudia en la geometría»). Cf. *Metaph.* *Θ*, 1, 1046a7: ὁμοιότητί τινι λέγονται (Trad.: «Se denominan tales en virtud de cierta semejanza»). La semejanza consiste en que, de la misma manera que el ὂν ἐνεργείᾳ deviene a partir del ὂν δυνάμει, la multiplicación de la cantidad raíz por sí misma da lugar a la cantidad de la que es raíz.

[7] *Metaph.* *N*, 2, 1089a28.

[8] *Metaph.* *Θ*, 3, 1047a24: ἔστι δὲ δυνατὸν τοῦτο ᾧ ἐὰν ὑπάρξῃ ἡ ἐνέργεια, οὗ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν, οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον. λέγω δ' οἷον, εἰ δυνατὸν καθῆσθαι καὶ ἐνδέχεται καθῆσθαι τούτῳ, ἐὰν ὑπάρξῃ τὸ καθῆσθαι, οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον· καὶ εἰ κινηθῆναί τι ἢ κινῆσαι ἢ στῆσαι ἢ στῆσαι ἢ εἶναι ἢ γίγνεσθαι, ἢ μὴ εἶναι ἢ μὴ γίγνεσθαι, ὁμοίως. (Trad.: «Algo es posible o capaz cuando no resulta ningún imposible al realizarse en ello el acto cuya potencia o capacidad se dice que posee, quiero decir, por ejemplo, que si alguien es capaz de sentarse y puede sentarse, no resultará ningún imposible si se sienta. E igualmente, si es capaz de ser movido o de mover, de estar firme o de poner firme, de ser o de generarse, o de no ser o no generarse»).

[9] *Metaph.* *Θ*, 8, 1049b10: πάσης δὴ τῆς τοιαύτης προτέρα ἐστὶν ἡ ἐνέργεια καὶ λόγῳ καὶ τῇ οὐσίᾳ ... b16: ὥστ' ἀνάγκη τὸν λόγον προϋπάρχειν καὶ τὴν γνῶσιν τῆς γνώσεως.

[10] *Metaph.* *Θ*, 3, 1047a30: ἐλήλυθε δ' ἡ ἐνέργεια τοὔνομα, ἡ πρὸς τὴν ἐντελέχειαν συντιθεμένη καὶ ἐπὶ τὰ ἄλλα, ἐκ τῶν κινήσεων μάλιστα· δοκεῖ γὰρ ἡ ἐνέργεια μάλιστα ἡ κίνησις εἶναι. κ. τ. λ. (Trad.: «La palabra acto, aplicada a la entelequia, se ha extendido también a otras cosas, fundamentalmente a partir de los movimientos. En efecto, parece que el acto es fundamentalmente el movimiento»).

[11] Ib. 6, 1048a25.

[12] Ib. a35: δῆλον δ' ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα τῇ ἐπαγωγῇ ὃ βουλόμεθα λέγειν, καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν. (Trad.: «Lo que queremos decir queda aclarado por medio de la inducción a partir de los casos particulares, y no es preciso buscar una definición de todo»).

[13] Ib. a30: ἔστι δ' ἡ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα, μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει. λέγομεν δὲ δυνάμει οἷον ἐν τῷ ξύλῳ Ἑρμῆν καὶ ἐν τῇ ὅλῃ τὴν ἡμίσειαν, ὅτι ἀφαιρεθείη ἄν, καὶ ἐπιστήμονα καὶ τὸν μὴ θεωροῦντα, ἂν δυνατὸς ᾖ θεωρῆσαι· τὸ δ' ἐνεργείᾳ. (Trad.: «Acto es, pues, que la cosa exista, pero no como decimos que existe en potencia. Decimos que existe en potencia, por ejemplo, el Hermes en la madera y la semirrecta en la recta entera, ya que podría ser extraída de ella, y el que sabe, pero no está ejercitando su saber, si es capaz de ejercitarlo. Lo otro, por su parte, <decimos que está> en acto»). Cf. *Metaph.* *Δ*, 7,

[14] *Metaph.* *Θ*, 6, 1048a36: οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν, ὅτι ὡς τὸ οἰκοδομοῦν πρὸς τὸ οἰκοδομικόν, καὶ τὸ ἐγρηγορὸς πρὸς τὸ καθεῦδον, καὶ τὸ ὁρῶν πρὸς τὸ μύον μὲν ὄψιν δὲ ἔχον, καὶ τὸ ἀποκεκριμένον ἐκ τῆς ὕλης πρὸς τὴν ὕλην, καὶ τὸ ἀπειργασμένον

πρὸς τὸ ἀνέργαστον. ταύτης δὲ τῆς διαφορᾶς θατέρῳ μορίῳ ἔστω ἡ ἐνέργεια ἀφωρισμένη, θατέρῳ δὲ τὸ δυνατόν. Compárese la lectura de Schwegler.

[15] Véase Schwegler, *Metaphysik des Aristoteles*, IV, p. 222.

[16] A *Phys.* 358a19 y ss.

[17] Sobre la diferencia entre ἐνέργεια y ἐντελέχεια han polemizado intérpretes antiguos y modernos, y lo único cierto es que la diversidad de sus puntos de vista es mucho mayor que la diversidad de los conceptos designados con uno y otro nombre. Ciertamente, se emplean para cosas distintas, pero no sólo hay diferencia entre uno y otro término, sino también dentro de cada uno de ellos, debido a diferencias de uso. Pues el ὂν ἐνεργείᾳ no es un término sinónimo, sino que se usa de manera análoga, como veremos al tratar de las categorías. Bien pudo suceder, por ello, que los intérpretes se vieran conducidos a puntos de vista completamente opuestos, dependiendo de si tomaban en consideración este o aquel pasaje. Muchos atribuyen a ἐντελέχεια el carácter de realidad plena de una forma más decidida que a ἐνέργεια, pero Schwegler (op. cit.) dice, en cambio que «ἐνέργεια es la actividad (auto-activación) en la existencia plena, mientras que ἐντελέχεια es, por el contrario, la actividad que está todavía entreverada de δύναμις y combate contra ella». Tanto ὂν ἐνεργείᾳ como ὂν ἐντελεχείᾳ significan lo realizado y acabado mediante la forma. Pero, mientras que la expresión ἐντελέχεια expresa esto ya en el propio nombre, el término ἐνέργεια está, en cambio, tomado de los movimientos, según reconoce el propio Aristóteles (ver p. 86, nota 10), no porque lo que se halla en movimiento esté ἐνεργείᾳ en grado máximo, sino porque, frente a otras actualidades, el movimiento es la primera que nos llama la atención. De ninguna cosa que no es realmente se predica el movimiento, mientras que otros predicados —como pensable, deseable— se atribuyen también al no-ente. (Arist. ib.).

[18] *Metaph.* *Θ*, 3, 1046b29: εἰσὶ δέ τινες οἵ φασιν, οἷον οἱ Μεγαρικοί ὅταν ἐνεργῇ μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῇ οὐ δύνασθαι, οἷον τὸν μὴ οἰκοδομοῦντα οὐ δύνασθαι οἰκοδομεῖν, ἀλλὰ τὸν οἰκοδομοῦντα ὅταν οἰκοδομῇ· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, οἷς τὰ συμβαίνοντα ἄτοπα οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν. δῆλον γὰρ ὅτι οὔτ' οἰκοδόμος ἔσται ἐὰν μὴ οἰκοδομῇ· τὸ γὰρ οἰκοδόμῳ εἶναι τὸ δυνατῷ εἶναί ἐστιν οἰκοδομεῖν· κ. τ. λ. (Trad.: «Hay algunos que afirman, como los megáricos, que sólo se tiene potencia para actuar cuando se actúa, y cuando no se actúa, no se tiene; por ejemplo, que el que no está construyendo no puede construir, sino sólo el que está construyendo, mientras construye. Y lo mismo en los demás casos. No es difícil ver los absurdos en que estos caen. Pues, evidentemente, uno no será constructor si no construye (pues ser constructor es ser capaz de construir)...»).

[19] *Metaph.* *Θ*, 3, 1047a4.

[20] Ib., a7.

[21] Ib. a10

[22] *Metaph.* *Θ*, 1, 1046a9: πᾶσαι ἀρχαί τινές εἰσιν.

[23] *V. infra*, cap. 5, § 3.

[24] *Metaph.* *Δ*, 12, 1019a15: δύναμις λέγεται ἡ μὲν ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἡ ἐν ἑτέρῳ ᾗ ἕτερον, οἷον κ. τ. λ.

[25] *V. infra*, capítulo 5, § 13.

[26] *Metaph.* Δ, 12, 1019a20: ἡ δὲ [δύναμις λέγεται ἀρχὴ μεταβολῆς ἤ κινήσεως] ὑφ' ἑτέρου ᾗ ἕτερον· κ. τ. λ. (Trad.: «(potencia se dice del principio del cambio y del movimiento) por otro en tanto que otro»).

[27] Ib. a26: ἔτι ὅσαι ἕξεις καθ' ἃς ἀπαθῆ ὅλως ἢ ἀμετάβλητα ἢ μὴ ῥᾳδίως ἐπὶ τὸ χεῖρον εὐμετακίνητα, δυνάμεις λέγονται· κλᾶται μὲν γὰρ καὶ συντρίβεται καὶ κάμπτεται καὶ ὅλως φθείρεται οὐ τῷ δύνασθαι, ἀλλὰ τῷ μὴ δύνασθαι καὶ ἐλλείπειν τινός· ἀπαθῆ δὲ τῶν τοιούτων ἃ μόλις καὶ ἠρέμα πάσχει διὰ δύναμιν καὶ τὸ δύνασθαι καὶ τὸ ἔχειν πως. (Trad.: «Se llaman además potencias todas aquellas cualidades poseídas por las cosas en cuya virtud éstas son totalmente impasibles o inmutables, o no se dejan cambiar fácilmente para peor. Y es que las cosas se rompen, se quiebran, se doblan y, en general, se destruyen. No por su potencia, sino por su impotencia y porque les falta algo. Por el contrario, son impasibles aquellas cosas que padecen difícilmente, o apenas, en virtud de su potencia, en virtud de que son potentes y poseen ciertas cualidades»).

[28] *Metaph.* Δ, 12, 1019a23: ἔτι ἡ τοῦ καλῶς τοῦτ' ἐπιτελεῖν ἢ κατὰ προαίρεσιν ... ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ πάσχειν. (Trad.: «A la capacidad de realizar algo perfectamente, o según la propia intención... Y de modo semejante en el caso del padecer»). Esta δύναμις se enumera aquí propiamente en tercer lugar. Pero nosotros, siguiendo el orden introducido en Θ, 1, que se corresponde también con el de los δυνατά, la hemos expuesto en cuarto lugar.

[29] Ib. a32 y ss.

[30] *V. supra*, p. 84, nota 5.

[31] Ib. b35: τὰ δὲ λεγόμενα κατὰ δύναμιν [δυνατὰ] πάντα λέγεται πρὸς τὴν πρώτην [μίαν]· αὕτη δ' ἐστὶν ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ᾗ ἄλλο. τὰ γὰρ ἄλλα λέγεται δυνατὰ τῷ τὰ μὲν ἔχειν αὐτῶν ἄλλο τι τοιαύτην δύναμιν, τὰ δὲ μὴ ἔχειν, τὰ δὲ ὡδὶ ἔχειν. κ. τ. λ. (Trad.: «Por su parte, las cosas que se dicen potentes o capaces por respecto a la potencia o capacidad, todas se dicen tales por relación a la potencia en su sentido primero que es: el principio del cambio que se da en otro, o bien <en lo mismo que es cambiado, pero> en tanto que otro. Y es que las demás cosas se dice que son potentes o capaces, las unas porque otra cosa posee una potencia tal respecto de ellas, las otras porque no la posee, las otras porque la posee de tal modo determinado»).

[32] Para que algo sea un δυνάμει ὂν no basta con que se halle en él el principio de su actividad, sino que ha de darse también en él el ποιεῖν como accidente propiamente dicho.

[33] *Metaph.* Θ, 3, 1047a20: ὥστ' ἐνδέχεται δυνατὸν μέν τι εἶναι μὴ εἶναι δέ, καὶ δυνατὸν μὴ εἶναι εἶναι δέ, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων κατηγοριῶν δυνατὸν βαδίζειν ὂν μή βαδίζειν, καὶ μὴ βαδίζον δυνατὸν εἶναι βαδίζειν. (Trad.: «Cabe, por tanto, que algo pueda ser pero no sea, y pueda no ser, pero sea. E igual en las demás categorías: que siendo capaz de andar no ande, y que no esté andando, aun siendo capaz de andar»).

[34] *Metaph.* Θ, 10, 1051a34: ἐπεὶ δὲ τὸ ὂν λέγεται καὶ τὸ μὴ ὂν τὸ μὲν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν, τὸ δὲ κατὰ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν *τούτων* ἢ τἀναντία (Trad.: «Puesto que 'ente' y 'no-ente' se dicen, en un sentido, según las figuras de las categorías, en otro sentido según la potencia o el acto de éstas, o sus contrarios») ... Δ, 7, p. 1017a35: ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ὄν, τὸ μὲν δυνάμει ῥητόν, τὸ δ' ἐντελεχείᾳ *τῶν εἰρημένων τούτων* (Trad.: «Ser y ente

se dicen tanto de lo que está en potencia como del ser en entelequia, *en los diferentes sentidos enumerados*»). (Sucede que Aristóteles ha tratado ya previamente de las categorías). Véase también *De anima* II, 1, 412a6.

[35] *V. infra*, capítulo 5, § 3.

[36] *Metaph. Θ*, 6, 1048b6: λέγεται δὲ ἐνεργείᾳ οὐ πάντα ὁμοίως, ἀλλ' ἢ τῷ ἀνάλογον, ὡς τοῦτο ἐν τούτῳ ἢ πρὸς τοῦτο, τόδ' ἐν τῷδε ἢ πρὸς τόδε· (sobre la lectura adoptada, véase Bonitz: *Observ. crit.*) τὰ μὲν γὰρ ὡς κίνησις πρὸς δύναμιν, τὰ δ' ὡς οὐσία πρός τινα ὕλην. *V. infra*, capítulo 5, § 13.

[37] *Metaph. N*, 2, 1089a34: ἄτοπον δὴ τὸ ὅπως μὲν πολλὰ τὸ ὂν τὸ τί ἐστι ζητῆσαι, πῶς δὲ ἢ ποιὰ ἢ ποσά, μή. (Trad.: «Pero es absurdo indagar cómo puede ser múltiple el ente en su qué es y no indagar por qué lo son cualidades y cantidades»). Cf. b, 15: τούτοις δὴ τί αἴτιον τοῦ πολλὰ εἶναι; ἀνάγκη μὲν οὖν, ὥσπερ λέγομεν, ὑποθεῖναι τὸ δυνάμει ὂν ἑκάστῳ. (Trad.: «¿Cuál es entonces la causa de que éstas sean muchas? Así pues, es necesario suponer para cada cosa el ente en potencia»).

[38] Véase más arriba el comienzo de este capítulo.

[39] *Metaph. Θ*, 7, 1049a17: ὥσπερ ἡ γῆ οὔπω ἀνδριὰς δυνάμει· μεταβάλλουσα γὰρ ἔσται χαλκός. (Trad.: «Como la tierra no es en potencia aún una estatua —en efecto, sería bronce una vez que haya cambiado»).

[40] *Metaph. Θ*, 7, 1049a3: ὥσπερ οὖν οὐδὲ ὑπὸ ἰατρικῆς ἅπαν ἂν ὑγιασθείη οὐδ' ἀπὸ τύχης, ἀλλ' ἔστι τι ὃ δυνατόν ἐστι, καὶ τοῦτ' ἐστὶν ὑγιαῖνον δυνάμει. ὅρος δὲ τοῦ μὲν ἀπὸ διανοίας ἐντελεχείᾳ γιγνομένου ἐκ τοῦ δινάμει ὄντος, ὅταν βουληθέντος γίγνηται μηθενὸς κωλύοντος τῶν ἐκτός, ἐκεῖ δ' ἐν τῷ ὑγιαζομένῳ, ὅταν μηθὲν κωλύῃ τῶν ἐν αὐτῷ. ὁμοίως δὲ δυνάμει καὶ οἰκία, εἰ μηθὲν κωλύει τῶν ἐν τούτῳ καὶ τῇ ὕλῃ τοῦ γίγνεσθαι οἰκίαν, οὐδ' ἔστιν ὃ δεῖ προσγενέσθαι ἢ ἀπογενέσθαι ἢ μεταβαλεῖν, τοῦτο δυνάμει οἰκία. καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὡσαύτως, ὅσων ἔξωθεν ἡ ἀρχὴ τῆς γενέσεως, καὶ ὅσων δὴ ἐν αὐτῷ τῷ ἔχοντι, ὅσα μηθενὸς τῶν ἔξωθεν ἐμποδίζοντος ἔσται δι' αὑτοῦ. οἷον τὸ σπέρμα οὔπω· δεῖ γὰρ ἐν ἄλλῳ καὶ μεταβάλλειν. ὅταν δ' ἤδη διὰ τῆς αὑτοῦ ἀρχῆς ᾖ τοιοῦτον, ἤδη τοῦτο δυνάμει· ἐκεῖνο δὲ ἑτέρας ἀρχῆς δειται. ὥσπερ ἡ γῆ οὔπω ἀνδριὰς δυνάμει· μεταβάλλουσα γὰρ ἔσται χαλκός. (Trad.: «Así como tampoco todo puede ser sanado por la medicina, o por el azar, sino que hay algo que puede ser sanado, y esto es lo sano en potencia. La marca definitoria de lo que se realiza plenamente por la acción del pensamiento a partir de lo que es en potencia es la siguiente: si se produce cuando es deseado <por el agente>, si no hay impedimento alguno exterior; en el caso de lo que es sanado, por su parte, si no hay impedimento alguno interno a ello mismo. También una casa es en potencia de la misma manera. En efecto, algo es en potencia una casa si no hay impedimento interno a ello mismo, es decir, a la materia de su producción, ni hay que añadir, quitar o cambiar nada de ello. Y lo mismo en el caso de las demás cosas cuyo principio de producción está fuera de ellas. Por el contrario, en el caso de aquellas cosas cuyo principio de generación está en aquello mismo que se genera, estarán en potencia si, de no haber impedimento alguno exterior, llegan a ser por sí mismas. Por ejemplo, el esperma no es aún en potencia hombre (puesto que tiene que depositarse en otro y transformarse), pero una vez que ha llegado a ser tal, por el principio que le es propio, entonces ya lo es en

potencia. En su estado previo necesita, sin embargo, de otro principio, al igual que la tierra no es en potencia aún una estatua (en efecto, será bronce una vez que haya cambiado)»).

[41] Cf. *Phys.* I, 9, 192b16.

[42] Por ejemplo, *De anima* II, 1, 412a6: λέγομεν γένος ἕν τι τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν, ταύτης δὲ τὸ μὲν ὡς ὕλην, ὃ καθ' αὑτὸ μέν οὐκ ἔστι τόδε τι, ἕτερον δὲ μορφὴν καὶ εἶδος, καθ' ἣν ἤδη λέγεται τόδε τι, καὶ τρίτον τὸ ἐκ τούτων. ἔστι δ' ἡ μεν ὕλη δύναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια. (Trad.: «Decimos que uno de los géneros de los entes es la substancia y la substancia, en un primer sentido, es la materia, es decir, aquello que por sí no es un ser determinado; en un segundo sentido, es la forma y la especie, en virtud de los cuales la materia se denomina un ser determinado; en un tercer sentido, el compuesto de éstos»).

[43] Cf. *Phys.* III, 1, 201a29; ib. 21.

[44] *Metaph. K*, 9, 1065b16: τὴν τοῦ δυνάμει ὄντος ᾗ τοιοῦτόν ἐστιν ἐνέργειαν λέγω κίνησιν. *Phys. III*, 1, p. 201a9: διῃρεμένου δὲ καθ' ἕκαστον γένος τοῦ μὲν ἐντελεχείᾳ τοῦ δὲ δυνάμει, ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνησις ἐστιν. Ib. b4: ἡ τοῦ δυνατοῦ, ᾗ δυνατόν, ἐντελέχεια φανερὸν ὅτι κίνησίς ἐστιν.

[45] *De anima* II, 1, 412a19: ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. ἡ δ οὐσία ἐντελέχεια. τοιούτου ἄρα σώματος ἐντελέχεια.

[46] Por ejemplo, Simplicio, *Schol.* 358a7: ὅταν ἀπὸ τοῦ δυνάμει μεταβάλλῃ εἰς τὸ ἐνεργείᾳ, μένοντος ἐν αὐτῷ τοῦ δυνάμει, τότε λέγεται κινεῖσθαι. (Trad.: «Cuando ha habido cambio del ser en potencia al ser en acto, pero el ser en potencia permanece en éste, eso se denomina moverse»). Lo mismo dicen Temistio y otros. También interpretan así los modernos, por ejemplo Schwengler, que traduce como sigue: «Así pues, a la actualidad de lo potencial, en la medida en que continúa siendo potencial, la llamo movimiento».

[47] *Schol.* 358a36: ἀποδίδωσι τὴν κίνησιν ὁ Θεμίστιος, ὀλίγον μεταβαλών, ὅτι ἔστιν ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος πρώτη ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτόν ἐστιν· ὑστάτην μὲν γὰρ εἶναι ἐντελέχειαν τὴν εἰς τὸ εἶδος μεταβολήν, ἐν ᾧ ἠρεμεῖ λοιπόν, πρώτην δὲ τὴν ἐη' ἐκεῖνο πορείαν, ἥτις ἐστὶ κίνησις. (Trad.: «Temistio atribuye al movimiento poco cambio, afirmando que se trata de la primera entelequia del ente en potencia en cuanto tal. La última entelequia es el cambio a la forma, en la cual queda en reposo; la primera entelequia es el paso a este estado, y es el movimiento»).

[48] *Schol.* 358a5: οὕτως ἄρα καθὸ ἐνεργείᾳ ἐστίν, οὐδὲν κινεῖται. οὐ μέντοι οὐδὲ καθὸ δυνάμει μένον δυνάμει καὶ ἐν μόνῃ τῇ *ἐπιτηδειότητι*, οὐκ ἂν λέγοιτο κινεῖσθαι· ἀλλ' ὅταν ἀπὸ τοῦ δυνάμει μεταβάλλῃ εἰς τὸ ἐνεργείᾳ, μένοντος ἐν ἀντῷ τοῦ δυνάμει, τότε λέγεται κινεῖσθαι (Trad.: «Si se es según el ser en acto, nada se mueve. Y, ciertamente, si lo que es según la potencia no permaneciera en potencia y no tuviera en ésta lo que propiamente le corresponde, no se diría que está en movimiento. Pero cuando hay cambio de lo que hay en potencia a ser en acto, permaneciendo en éste el ser en potencia, se dice que hay movimiento»).

[49] *Phys.* III, 1, 201a29; y *Metaph. K*, 9.

[50] *Phys III*, 1, 201a9: διῃρημένου δὲ καθ' ἕκαστον γένος τοῦ μὲν ἐντελεχείᾳ, τοῦ δὲ δυνάμει... Y lo mismo *Metaph. K*, 9.

[51] *De anima* II, 1, 412a8: ἔστι δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, το δ' εἶδος ἐντελέχεια. Cf. *Metaph. H*, 2, 1043a27: ἡ μὲν γὰρ ὡς ὕλη [οὐσία ἐστὶν], ἡ δ' ὡς μορφὴ ὅτι ἐνέργεια. (Trad.: «... la una como materia <la substancia>, la otra como forma y acto»).

[52] *Metaph. α*, 2, 994a22: διχῶς γὰρ γίγνεται τόδε ἐκ τοῦδε, ἢ ὡς τόδε λέγεται μετὰ τόδε, οἷον ἐξ Ἰσθμίων Ὀλύμπια, ἢ οὐχ οὕτως, ἀλλ' ὡς ἐκ παιδὸς ἀνὴρ μεταβάλλοντος, ἢ ἐξ ὕδατος ἀήρ. ὡς μὲν οὖν ἐκ παιδὸς ἄνδρα γίγνεσθαί φαμεν, ὡς ἐκ τοῦ γιγνομένου τὸ γεγονὸς, ἢ ἐκ τοῦ ἐπιτελουμένου τὸ τετελεσμένον· ἀεὶ γάρ ἐστι μεταξύ, ὥσπερ τοῦ εἶναι καὶ μὴ εἶναι γένεσις, οὕτω καὶ τὸ γιγνόμενον τοῦ ὄντος καὶ μὴ ὄντος. ἔστι δ' ὁ μανθάνων γιγνόμενος ἐπιστήμων, καὶ τοῦτ' ἐστιν ὃ λέγεται, ὅτι γίγνεται ἐκ μανθάνοντος ἐπιστήμων. τὸ δ' ὡς ἐξ ἀέρος ὕδωρ, φθειρομένου θατέρου. (Trad.: «De dos maneras, en efecto, una cosa 'viene de' otra, excluyendo cuando <la expresión 'venir de' > se dice en el sentido de 'esto sucede después de esto', por ejemplo, de los juegos ístmicos se viene a los olímpicos, sino como el adulto viene del niño al desarrollarse, o bien como el aire viene del agua. Decimos, ciertamente, que el adulto proviene del niño como lo generado de lo que está generándose o lo plenamente desarrollado de lo que está desarrollándose. (Pues siempre hay un estado intermedio: así el generarse se halla entre el ser y el no ser, y del mismo modo, lo que se está generando se halla entre lo que es y lo que no es. En efecto, el que aprende se está haciendo sabio, y esto es lo que quiere decir que del que aprende proviene el sabio). De la otra manera <en que algo proviene de algo> como el agua del aire, cuando uno de los términos se destruye»).

[53] *Metaph. α*, 2, 994a31: διὸ ἐκεῖνα μὲν οὐκ ἀνακάμπτει εἰς ἄλληλα, οὐδὲ γίγνεται ἐξ ἀνδρὸς παῖς· οὐ γὰρ γίγνεται ἐκ τῆς γενέσεως τὸ γιγνόμενον, ἀλλ' ἔστι μετὰ τὴν γένεσιν. οὕτω γὰρ καὶ ἡμέρα ἐκ τοῦ πρωΐ, ὅτι μετὰ τοῦτο· διὸ οὐδὲ τὸ πρωῒ ἐξ ἡμέρας. θάτερα δὲ ἀνακάμπτει. (Trad.: «Y de ahí que, en el primer caso, los términos no se invierten entre sí: un niño no proviene de un adulto (en efecto, a partir del proceso de generación no se genera aquello que está generándose, sino <aquello que> existe después del proceso de generación: así, el día proviene del alba, puesto que viene tras él; pero, por lo mismo, el alba no proviene del día. En el segundo caso, por el contrario, los términos se invierten entre sí)».

[54] *V. supra*, p. 51.

[55] *Metaph. H*, 2, 1043a12 : ἡ ἐνέργεια ἄλλη ἄλλης ὕλης καὶ ὁ λόγος (Trad.: «El acto es otro para cada materia, y lo mismo el enunciado»).

[56] *Metaph. α*, 2. *V. supra*, p. 100, nota 52.

[57] Véase *Phys*. III, 1, 201a31: οὐ τὸ αὐτὸ τὸ χαλκῷ εἶναι καὶ δυνάμει τινὶ κινητῷ... 34: δῆλον δ' ἐπὶ τῶν ἐναντίων· τὸ μὲν γὰρ δύνασθαι ὑγιαίνειν καὶ δύνασθαι κάμνειν ἕτερον· καὶ γὰρ ἂν τὸ κάμνειν καὶ τὸ ὑγιαίνειν ταὐτὸν ἦν· τὸ δὲ ὑποκείμενον καὶ τὸ ὑγιαῖνον καὶ τὸ νοσοῦν, εἴθ' ὑγρότης εἴθ' αἷμα, ταὐτὸν καὶ ἕν. ἐπεὶ δ' οὐ ταὐτόν, ὥσπερ οὐδὲ χρῶμα ταὐτὸν και ὁρατόν, ἡ τοῦ δυνατοῦ, ᾗ δυνατόν, ἐντελέχεια φανερὸν ὅτι κίνησίς ἐστιν (Trad.: «Pues no es lo mismo ser bronce que ser algo móvil en potencia...; 34: Esto es claro en el caso de los contrarios, ya que poder curarse es distinto que poder enfermar —si no lo fueran, estar enfermo sería lo mismo que estar sano—; pero el sujeto del estar sano y del estar enfermo, sea humor

o sea sangre, es uno y el mismo. Y puesto que no son lo mismo, como el color no es lo mismo que la cosa visible, es evidente que el movimiento es la actualidad de lo potencial en tanto que potencial»).

[58] *Phys.* III, 1. Véase la nota anterior.

[59] *Phys.* III, 1, 201a27: ἡ δὲ τοῦ δυνάμει ὄντος, ὅταν ἐντελεχείᾳ ὂν ἐνεργῇ (ᾗ αὐτὸ ἢ ἄλλο), ᾗ κινητόν, κίνησίς ἐστιν. λέγω δὲ τὸ ᾗ ὡδί. ἔστι γὰρ ὁ χαλκὸς δυνάμει ἀνδρίας, ἀλλ' ὅμως οὐχ ἡ τοῦ χαλκοῦ ἐντελέχεια, ᾗ χαλκός, κίνησίς ἐστιν· *οὐ γὰρ τὸ αὐτὸ τὸ χαλκῷ εἶναι καὶ δυνάμει τινι κινητῷ* κ. τ. λ. (Trad.: «El movimiento es, pues, la actualidad de lo potencial, cuando al estar actualizándose opera no en cuanto a lo que es en sí mismo sino en tanto que es movible. Entiendo el 'en tanto que' así: el bronce es estatua en potencia, pero el movimiento no es la actualidad del bronce en tanto que bronce, *pues no es lo mismo ser bronce que ser algo móvil en potencia*»).

[60] *Phys.* III, 1, 201b5: ὅτι μὲν οὖν ἐστὶν αὕτη, καὶ ὅτι συμβαίνει τότε κινεῖσθαι, ὅταν ἡ ἐντελέχεια ᾖ αὐτή, καὶ οὔτε πρότερον οὔτε ὕστερον, δῆλον· ἐνδέχεται γὰρ ἕκαστον ὁτὲ μὲν ἐνεργεῖν ὁτὲ δὲ μή, οἷον τὸ οἰκοδομητὸν καὶ ἡ τοῦ οἰκοδομητοῦ ἐνέργεια, ᾗ οἰκοδομητόν, οἰκοδόμησις ἐστιν· ἢ γὰρ οἰκοδόμησις ἡ ἐνέργεια τοῦ οἰκοδομητοῦ ἢ ἡ οἰκία· ἀλλ' ὅταν οἰκία ᾖ, οὐκέτ' οἰκοδομητὸν ἔστιν· οἰκοδομεῖται δὲ τὸ οἰκοδομητόν· ἀνάγκη ἄρα τὴν οἰκοδόμησιν τὴν ἐνέργειαν εἶναι· ἡ δ' οἰκοδόμησις κίνησίς τίς ἐστιν. ἀλλὰ μὴν ὁ αὐτὸς ἐφαρμόσει λόγος καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων κινήσεων. (Trad.: «Resulta, pues, manifiesto que el movimiento es ésta <i.e. actualización>, y que acontece que se produce movimiento sólo cuando se da la actualización misma, y no antes ni después. Pues cada cosa puede estar en actualización unas veces y otras no, como en el caso de lo edificable: la actualización de lo edificable, en tanto que edificable, es el proceso de edificación. Y es que la actualización de lo edificable o es el proceso de edificación o es la casa; pero cuando la casa existe ya no existe lo edificable, y es lo edificable lo que está en proceso de edificación. Necesariamente, pues, la actualización es el proceso de edificación; y el proceso de edificación es un movimiento. Pues bien, este mismo razonamiento se ajusta también a los demás movimientos»).

[61] Ib. a15: ὅτι δὲ τοῦτό ἐστιν ἡ κίνησις, ἐντεῦθεν δῆλον. ὅταν γὰρ τὸ οἰκοδομητόν, ᾗ τοιοῦτον αὐτὸ λέγομεν εἶναι, ἐντελεχείᾳ ᾖ, οἰκοδομεῖται, καὶ ἔστι τοῦτο οἰκοδόμησις· ὁμοίως δὲ καὶ μάθησις καὶ ἰάτρευσις καὶ κύλισις καὶ ἅλσις καὶ ἅδρυνσις καὶ γήρανσις. (Trad.: «Y que el movimiento es esto se pone de manifiesto por lo que sigue: cuando lo que es edificable —en la medida en que lo llamamos así— está en actualización, está siendo edificado y ello es el proceso de edificar; y lo mismo el proceso de aprender, de curar, de rodar, de saltar, de madurar y de envejecer»).

[62] *Phys.* III. 1, 201b4: ἡ τοῦ δυνατοῦ ᾗ δυνατόν, ἐντελέχεια φανερὸν ὅτι κίνησίς ἐστιν (Trad.: «Es evidente que el movimiento es la actualización de lo potencial en tanto que potencial»); Ib. a10: ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν, οἷον τοῦ μὲν ἀλλοιωτοῦ, ᾗ ἀλλοιωτόν, ἀλλοίωσις, τοῦ δὲ αὐξητοῦ καὶ τοῦ ἀντικειμένου φθιτοῦ (οὐδὲν γὰρ ὄνομα κοινὸν ἐπ' ἀμφοῖν) αὔξησις καὶ φθίσις, τοῦ δὲ γενητοῦ καὶ φθαρτοῦ γένεσις καὶ φθορά, τοῦ δὲ φορητοῦ φορά. (Trad.: «Por ejemplo: la actualización de lo que es alterable, en cuanto alterable, es el proceso de alteración; y la de lo que es capaz de aumentar, o su opuesto, lo que es capaz de disminuir

(pues no hay un término común por encima de los dos), es el aumento y la disminuición; y la de lo que puede generarse y lo que puede destruirse es la generación y la destrucción, y la de lo que puede ser trasladado, la traslación»).

[63] Veáse *Schol.* 360, a8 y 15.

[64] *Metaph. α,* 2. *V. supra,* p. 101, nota 53.

[65] *Phys.* III, 2, 201b19: δῆλον δὲ σκοποῦσιν ὡς τιθέασιν αὐτὴν ἔνιοι, ἑτερότητα καὶ ἀνισότητα καὶ τὸ μὴ ὂν φάσκοντες εἶναι τὴν κίνησιν· ὧν οὐδὲν ἀναγκαῖον κινεῖσθαι, οὔτ' ἂν ἕτερα ᾖ οὔτ' ἂν ἄνισα οὔτ' ἂν οὐκ ὄντα· ἀλλ' οὐδ' ἡ μεταβολὴ οὔτ' εἰς ταῦτα οὔτ' ἐκ τούτων μᾶλλόν ἐστιν ἢ ἐκ τῶν ἀντικειμένων. (Trad.: «Y también es claro si consideramos de qué manera lo sitúan algunos, afirmando que el movimiento es alteridad, desigualdad y lo no-ente. Nada de eso tiene que moverse necesariamente: ni las cosas diferentes, ni las desiguales, ni los no-entes. Pero es que tampoco se da el cambio ni hacia éstas ni desde éstas con más razón que desde sus contrarios»).

[66] Según el orden de los pitagóricos. Véase *Schol.* 359b30.

[67] *Phys.* III, 2, 201b24: αἴτιον δὲ τοῦ εἰς ταῦτα τιθέναι ὅτι ἀόριστόν τι δοκεῖ εἶναι ἡ κίνησις, τῆς δὲ ἑτέρας συστοιχίας αἱ ἀρχαὶ διὰ τὸ στερητικαὶ εἶναι ἀόριστοι· οὔτε γὰρ τόδε οὔτε τοιόνδε οὐδεμία αὐτῶν ἐστίν, ὅτι οὐδὲ τῶν ἄλλων κατηγοριῶν. (Trad.: «La causa de que ellos lo asignen a estas cosas es que les parece que el movimiento es cosa indeterminada y el hecho de que los principios de la segunda columna sean indeterminados por ser privativos. Pues ninguno de ellos es 'esto' ni 'tal' ni pertenece a las categorías»). Ib. 1, 200b32: οὐκ ἔστι δὲ κίνησις παρὰ τὰ πράγματα· μεταβάλλει γὰρ τὸ μεταβάλλον ἀεὶ ἢ κατ' οὐσίαν ἢ κατὰ ποσὸν ἢ κατὰ ποιὸν ἢ κατὰ τόπον. κοινὸν δ' ἐπὶ τούτων οὐδὲν ἔστι λαβεῖν, ὡς φαμέν, ὃ οὔτε ποσὸν οὔτε ποιὸν οὔτε τῶν ἄλλων κατηγορημάτων οὐθέν. ὥστ' οὐδὲ κίνησις οἰδὲ μεταβολὴ οὐθενὸς ἔσται παρὰ τὰ εἰρημένα, μηθενός γε ὄντος παρὰ τὰ εἰρημένα. (Trad.: Y no existe movimiento fuera de las cosas, pues aquello que cambia lo hace siempre o con respecto a la substancia o a la cantidad o a la cualidad o al lugar, y no es posible, según decimos, suponer por encima nada común que no sea 'esto', 'de una cierta cantidad', «de una cierta cualidad» o alguna de las demás categorías. De manera que no habrá movimiento ni cambio de nada al margen de lo ya dicho, pues en verdad nada hay fuera de lo dicho»).

[68] *Phys.* III, 2, 201b27: τοῦ δὲ δοκεῖν ἀόριστον εἶναι τὴν κίνησιν αἴτιον ὅτι οὔτε εἰς δύναμιν τῶν ὄντων οὔτε εἰς ἐνέργειαν ἔστι θεῖναι αὐτὴν ἁπλῶς· οὔτε γὰρ τὸ δυνατὸν ποσὸν εἶναι κινεῖται ἐξ ἀνάγκης οὔτε τὸ ἐνεργείᾳ ποσόν, ἥ τε κίνησις ἐνέργεια μέν τις εἶναι δοκεῖ, ἀτελὴς δέ. *αἴτιον δ' ὅτι ἀτελὲς τὸ δυνατόν οὗ ἐστιν ἡ ἐνέργεια.* (Trad.: «Y la causa de que piensen que el movimiento es indeterminado es que no es posible asignarlo en términos absolutos ni a la potencia de los entes ni a su actualización; pues ni lo que puede ser de tal cantidad ni lo que es de tal cantidad en actualidad se mueve necesariamente, así que el movimiento parece que es una cierta actualización, pero incompleta. Y la razón es que es incompleto lo potencial, de lo cual el movimiento es actualización»). Cf. *De anima* II, 7, 431a6: ἡ γὰρ κίνησις *τοῦ ἀτελοῦς ἐνέρφεια ἦν.*

[69] Para quienes siguen la primera interpretación suscita dificultades (cf. *Schol.* 348, a19) el hecho de que Aristóteles designe a la κίνησις no sólo como

ἐνέργεια, sino también como ἐντελέχεια, palabra que de hecho significa plenitud, τελειότης (*v. supra*, § 1). Nosotros podemos explicarlo fácilmente: como la κίνησις constituye el estado de devenir y lo actualiza como tal (razón por la cual es ἐνέργεια), también lo plenifica *como tal*, y se denomina por ello ἐντελέχεια. Pues lo que hace es establecer el estado más cercano, superior y, por así decir, más pleno de la potencia.

[70] *Phys*. III, 2, 201b33: καὶ διὰ τοῦτο δὴ χαλεπὸν αὐτὴν λαβεῖν τί ἐστιν· ἢ γὰρ εἰς στέρησιν ἀναγκαῖον θεῖναι ἢ εἰς δύναμιν ἢ εἰς ἐνέργειαν ἁπλῆν, τούτων δ' οὐδὲν φαίνεται ἐνδεχόμενον. λείπεται τοίνυν ὁ εἰρημένος τρόπος, ἐνέργειαν μέν τινα εἶναι, τοιαύτην δ' ἐνέργειαν, οἵαν εἴπαμεν, χαλεπὴν μὲν ἰδεῖν, ἐνδεχομένην δ' εἶναι.

[71] Cf. *Metaph*. *K*, 11,1067b14 y ss. Ib. *Phys*. III.

[72] *Phys*. III, 1, 201a8: ὥστε κινήσεως καὶ μεταβολῆς ἐστὶν εἴδη τοσαῦτα ὅσα τοῦ ὄντος. (Trad.: «De modo que de movimiento y cambio hay exactamente las mismas especies que de ente»). Cf. *Metaph*. *K*, 9.

[73] *Metaph*. *K*, 12, 1068a8: εἰ οὖν αἱ κατηγορίαι διῄρηνται οὐσίᾳ, ποιότητι, τόπῳ, τῷ ποιεῖν ἢ πάσχειν, τῷ πρός τι, τῷ ποσῷ, ἀνάγκη τρεῖς εἶναι κινήσεις, ποιοῦ, ποσοῦ, τόπου. (Trad.: «Puesto que las categorías se dividen en substancia, cualidad, lugar, hacer o padecer, relación y cantidad, necesariamente hay tres clases de movimiento: de cualidad, de cantidad y de lugar»). Y lo mismo en *Phys*. III. En las cosas que no admiten estado intermedio entre el devenir y la actualidad, y para las que no existe por tanto κίνησις propiamente dicha (i.e. según acabamos de oír, para todas las categorías, excepto las de ποιόν, ποσόν y πού) es evidente que el estado de potencia anterior al devenir, que no viene constituido como tal por forma alguna, ha de ser caracterizado ya como estado inmediato de potencialidad. El estado de *su* devenir es el estado de la actualidad en su primer momento.

[74] Cf. *Phys*. III, 5, 204a8.

[75] *Metaph*. *Θ*, 6, 1048b9: ἄλλως δὲ καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ κενὸν καὶ ὅσα τοιαῦτα, λέγεται δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ πολλοῖς τῶν ὄντων, οἷον τῷ ὁρῶντι καὶ βαδίζοντι καὶ ὁρωμένῳ· ταῦτα μὲν γὰρ ἐνδέχεται καὶ ἁπλῶς ἀληθεύεσθαί ποτε· τὸ μὲν γὰρ ὁρώμενον ὅτι ὁρᾶται, τὸ δ' ὅτι ὁρᾶσθαι δυνατόν· τὸ δ' ἄπεριον οὐχ οὕτω δυνάμει ἐστὶν ὡς ἐνεργείᾳ ἐσόμενον χωριστόν, ἀλλὰ γνώσει· τῷ γὰρ μὴ ὑπολείπειν τὴν διαίρεσιν ἀποδίδωσι τὸ εἶναι δυνάμει ταύτην τὴν ἐνέργειαν, τῷ δὲ χωρίσζεσθαι οὔ. (Trad.: «Por otra parte, el infinito, el vacío y cuantas cosas hay de este tipo, se dice que están en potencia o en acto de otro modo que muchas de las cosas que son, por ejemplo, que el que ve, el que anda y lo que se ve. De estos últimos, incluso la enunciación absoluta puede ser verdadera a veces (de algo se dice que 'se ve' bien porque está siendo visto, bien porque puede ser visto). El infinito, por el contrario, no está en potencia en el sentido de que vaya a ser capaz ulteriormente de existencia actual separada, sino en el conocimiento. En efecto, el que la división no llegue a término comporta que tal acto exista potencialmente y no, al contrario, que exista separado»).

CAPÍTULO QUINTO

El ente según las figuras de las categorías

§ 1. Observaciones introductorias. Las categorías han sido dispuestas por Aristóteles en un número determinado. Diferentes interpretaciones de las categorías aristotélicas por los comentaristas recientes

Hemos estudiado ya el ente en tres significaciones, pero la parte más difícil de nuestro trabajo todavía no está hecha, pues el cuarto significado de ente, en el que se denomina ente según las figuras de las categorías, τὸ ὂν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν (*Metaph.* Θ, 10, 1051a34), es el más importante de todos y, como abarca a su vez una gran multiplicidad de significaciones, según veremos pormenorizadamente, resulta especialmente fecundo para nuestra investigación, al tiempo que plagado de dificultades. Con todo, tendremos aquí una ayuda no pequeña en los trabajos de investigadores recientes, especialmente en el benemérito libro de Trendelenburg titulado *Historia de la teoría de las categorías*, que merece nuestra plena gratitud. A sus exposiciones sistemáticas remitiremos también a menudo, cuando optemos por no seguir desarrollando una cuestión que nos llevaría demasiado lejos.

Aristóteles divide el ente, como nos corresponde estudiar ahora, según las diferentes categorías. Importa aquí, ante todo, la

siguiente cuestión: ¿agota el número de las categorías aducidas el ámbito de dicho ente y la multiplicidad de las categorías, u ocurre más bien que Aristóteles se limita a darnos, por así decir, ejemplos de categorías, a las que sería fácil añadir muchas otras? En su *Historia de la lógica*, Prantl[1] creyó poder concluir, partiendo del hecho de que Aristóteles menciona en diferentes pasajes un diferente número de categorías (hay incluso un pasaje, *Metaph. N*, 2, 1089b20, en que parece aceptar sólo tres: substancias [οὐσίαι], pasiones [πάθη] y relaciones [πρός τι][2]) que Aristóteles no se tomó en serio el número diez ni, en general, ningún otro número concreto. Afirma, incluso, que «cualquier persona razonable se dará por satisfecha con la reducción a estas tres, lo mismo que con aquellas siete u ocho»[3], lo cual presupone ya una reducción previa de ποιεῖν, πάσχειν, κεῖσθαι y ἔχειν a las dos primeras, o una única categoría de κίνησις, pues Aristóteles enumera diez en *Categorías*: «De las cosas que se dicen fuera de la composición, unas significan substancia (οὐσία), otras cantidad (ποσόν), otras cualidad (ποιόν), o algo relativo (πρός τι), o un dónde (ποῦ), o un cuándo (ποτέ), o un estar colocado (κεῖσθαι), o un llevar puesto (ἔχειν), o un hacer (ποιεῖν) o un padecer (πάσχειν)»[4]. Y como algunos tienen dudas sobre la autenticidad de *Categorías*[5], hay que decir que el libro I de los *Tópicos*, incuestionablemente auténtico, ofrece el mismo número. Pero, según Prantl, de la misma manera que este número se puede restringir, reduciéndolas a muy pocas (sin por ello, dada su mayor generalidad, dejar de abarcar la totalidad de la esfera del ser, pues Prantl mantiene esta exigencia) también sería fácil, en su opinión, aumentarlo, con lo que «para la comprensión racional de lo que significan para Aristóteles las categorías resultaría completamente indiferente que la cifra fuera 17 o 18 y, con ello, hubiera enumerado particularmente 17 o 18 categorías»[6]. El caso es que, entre los comentaristas antiguos del Estagirita, no

hay ni uno solo que coincida en este punto con Prantl, como tampoco ningún moderno parece adherirse a este planteamiento. Al contrario, tanto Brandis (*Exposición sinóptica del sistema aristotélico*) como Zeller (*Filosofía de los griegos* II, 2) intentan mostrar que una reducción o ampliación semejante no se corresponde en modo alguno con las intenciones de Aristóteles[7]. Y yo debo confesar que, en mi opinión, ambos han logrado hacerlo de forma absolutamente convincente. Aducen tal número de ejemplos en que nuestro filósofo enuncia con toda claridad que ha establecido un número determinado de categorías, y que considera éstas completas, que nada puede justificar ya las dudas al respecto[8]. Por el contrario, se ha extendido la opinión de que Aristóteles, de las categorías originariamente establecidas en número de diez (quizá debido a la vieja afición que pitagóricos y platónicos sentían por este número), más adelante abandonó dos de manera tácita, a saber, κεῖσθαι y ἔχειν. Así lo afirma Zeller en su *Filosofía de los griegos* y Brandis en su *Historia de la filosofía grecorromana*. Tampoco Bonitz, en su *Sobre las categorías de Aristóteles*, parece sentir aversión por esta hipótesis, al igual que Trendelenburg en su *Historia de la teoría de las categorías*[9]. En su momento tendremos que examinar más detenidamente este punto de vista, que resulta en cualquier caso muy verosímil. Por lo pronto, basta con constatar que, cuando menos, Aristóteles se ha atenido a este número, considerándolo completo y seguro.

Si no cabe negar, por tanto, que Aristóteles estaba convencido de la validez y la completud de su tabla categorial, se impone en cualquier caso la pregunta de qué le ha podido proporcionar tal convicción. Esto ha conducido, en época reciente, a investigaciones sobre cuál pudo ser la vía seguida por Aristóteles para llegar a ella. Una hipótesis de Trendelenburg a este respecto ha alcanzado gran resonancia, si bien han sido más sus adversarios

que sus defensores. Para disponer de una base sólida, que permitiera solventar tales cuestiones, se comenzó a investigar con mayor detenimiento la esencia peculiar y el significado de las categorías. En concreto, cabe distinguir tres planteamientos, que coinciden todos ellos en afirmar que las categorías no pueden ser meramente determinaciones conceptuales de validez subjetiva, pues una idea semejante sería perfectamente ajena al realismo de Aristóteles[10].

La primera de estas opiniones sostiene que las categorías no son conceptos reales, sino que simplemente proporcionan el entramado clasificatorio en el que deben registrarse todos los conceptos reales, i.e. que solamente constituyen los puntos de vista con arreglo a los cuales han de clasificarse los conceptos a la hora de distinguir los objetos del pensamiento. Brandis parece inclinarse por este planteamiento, por ejemplo, cuando afirma: «La tabla de las categorías no tiene otra misión que reunir las cuestiones y determinaciones generales que debemos aplicar para acoger en nuestro pensamiento todos y cada uno de los objetos, i.e. para alcanzar las determinaciones conceptuales de dichos objetos. Son las *formas* o géneros de la enunciación, extraídas a partir del nexo proposicional y separadas de él, es decir, *no son ellas mismas conceptos genéricos reales y bien definidos*»[11]. Y añade: «Las categorías sólo tienen como misión establecer los puntos de vista que hay que tener en cuenta para una completa elucidación de los puntos en cuestión»[12]. Lo mismo dice Zeller: «Las categorías no pretenden describir las cosas según su constitución real, ni tampoco establecer los conceptos generales requeridos para ello; se limitan más bien a exponer los diferentes aspectos que cabe tener en cuenta en una descripción semejante; desde el punto de vista del filósofo, su misión no es suministrar *conceptos reales, sino sólo el entramado* clasificatorio en que han de registrarse todos los conceptos reales»[13]. «Las categorías no son

ellas mismas inmediatamente predicados, sino que simplemente designan el lugar que corresponde a ciertos predicados»[14]. Zeller cita a Strümpell, quien en su *Historia de la filosofía teorética* caracteriza también a las categorías como «las especies de la predicación» y no, por tanto, «de lo predicado»[15].

El segundo planteamiento caracteriza a las categorías no como formas de la enunciación, como especies de la predicación de conceptos, sino *como conceptos.* Pero no, en cualquier caso, como conceptos considerados en y por sí mismos y en la medida en que designan representaciones simples del entendimiento, sino como conceptos considerados en su relación con el juicio, es decir, en la medida en que pueden ser parte del juicio —en concreto, *predicado.* Según este planteamiento, las categorías han surgido de la separación del nexo proposicional, son predicados separados, predicados generales. Su clasificación no procede, por tanto, desde una consideración real, sino desde la diversidad de relaciones gramaticales. Tal parece ser, en resumidas cuentas, el punto de vista de Trendelenburg, quien, tras haber intentado exponer el origen de las categorías a partir de relaciones gramaticales en su tratado *De categoriis* (Berlín, 1833), ha desarrollado luego más detenidamente esta cuestión en sus *Elementa Logices Aristoteleae* y, especialmente, en su excelente *Historia de la teoría de las categorías* (Berlín, 1846). Así, en p. 20 afirma: «Con ello, las categorías se nos presentan como los *conceptos* generales bajo los cuales caen los predicados de la proposición simple... Las categorías son los predicados más generales». Y más abajo: «Como las categorías últimas se revelan en su forma como predicados, también todas las restantes deben ser entendidas como predicados, cuando mediante la cópula, que pertenece a la συμπλοκή, se constituye el enunciado»[16]. Ahora bien, según este planteamiento, también debería incluirse entre los predicados la substancia primera, que propiamente sólo

puede ser sujeto[17]. Trendelenburg intenta dar cuenta de este hecho diciendo que tal substancia, cuando menos, se predica a veces de manera impropia[18], remitiendo al respecto a *Anal. prior.* I, 27: «En efecto, decimos que aquello blanco es Sócrates y lo que viene es Calias»[19]. A este planteamiento se ha adherido Biese en su *Filosofía de Aristóteles*[20]; y Waitz, en su edición del *Órganon*, tampoco parece sentirse a disgusto con él, pues acepta, cuando menos, el origen de las categorías a partir de relaciones gramaticales[21]. Se podría pensar que también los traductores antiguos eran favorables a este planteamiento, pues vertieron κατηγορίαι como *praedicamenta*. Y, según Trendelenburg, las expresiones de los escoliastas, Alejandro de Afrodisias, Alejandro Egeo y Porfirio («la expresión κατηγορία se utiliza para poner de manifiesto que se predica de la cosa»[22]), etc., mostrarían que también ellos entendieron el concepto de categoría de manera semejante[23].

El tercer planteamiento, finalmente, coincide con el segundo en afirmar que las categorías no son un mero entramado para conceptos, sino conceptos reales, pero niega aún más tajantemente que el primero que se trate de predicados, o que la tabla de las categorías haya sido desarrollada atendiendo exclusivamente a diferencia lógicas y gramaticales. Según él, las categorías son los diferentes conceptos supremos que se designan mediante el nombre común ὄν. Este planteamiento ha sido desarrollado y fundamentado especialmente por Bonitz en su tratado *Sobre las categorías de Aristóteles*: «Las categorías —dice— ofrecen los diferentes *significados* en que, desde el punto de vista de Aristóteles, enunciamos el *concepto* de ente; designan los géneros supremos, tales que todo ente debe subordinarse a alguno de ellos. Sirven, por tanto, para orientarse en el ámbito de lo dado en la experiencia»[24]. Y en otro lugar: «Según esto, κατηγορία no significa sólo y exclusivamente que un concepto se añade a otro como

predicado, sino también, en general, que un *concepto* se enuncia o se dice *en un significado determinado, sin que por ello se piense en modo alguno su relación con otro.* El plural κατηγορίαι puede designar, de acuerdo con ello, los diferentes modos en que se enuncia un concepto, los diferentes significados que se vinculan a los diferentes enunciados; y, por tanto, κατεγορίαι τοῦ ὄντος significará los diferentes significados que se vinculan a la enunciación del concepto de ὄν, exactamente lo mismo que πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν, ποσαχῶς λέγεται τὸ ὄν... Esta expresión, κατηγορίαι τοῦ ὄντος..., es propiamente el nombre completo de las categorías en tanto que géneros supremos del ente»[25]. Concuerda con este punto de vista lo afirmado por Ritter en el tercer tomo de su *Historia de la filosofía*: «Por categorías entiende Aristóteles las especies generalísimas de lo que se designa mediante la palabra simple»[26]. También Hegel denomina a las categorías, en el sentido de Aristóteles, «las esencialidades simples, las determinaciones generales»[27].

Hemos conocido aquí opiniones que apuntan en direcciones muy diversas, y ha llegado el momento de decidirnos por una o por otra. Pues, si atendemos sólo a la diferencia en la intuición fundamental (esto es, en la determinación del significado de las categorías) y prescindimos de todas las demás cuestiones (es decir, de la vía seguida por Aristóteles en su descubrimiento y otros asuntos semejantes) y de las diferentes posibilidades de responder a la vez a cada una de ellas —por más que todo esto pueda estar estrechamente conectado con lo anterior—, parece que los planteamientos aquí recogidos agotan completamente el ámbito de variaciones posibles, de forma tal que no queda ya espacio para una nueva interpretación, divergente de las otras tres. Puesto que al hablar de categorías no se trata de formas de pensar compuesto (κατηγορία = κατάφασις[28]) a la manera del juicio, como se desprende claramente de todo lo dicho respecto

de ellas[29], sino de conceptos simples (cosa que el propio Aristóteles confirma también expresamente en *Categ.* 4, 1b25)[30], sólo cabe entender las categorías: (1) como las diferentes formas de la enunciación conceptual o (2) como los diferentes conceptos supremos mismos. Si hacemos lo primero, nos situamos en el primer planteamiento. Y si hacemos lo segundo, o bien entendemos las categorías como conceptos, en la medida en que todo concepto es un todo por sí, una idea acabada como tal[31] (y entonces desembocamos en lo que sostenían los defensores del tercer planteamiento) o bien las entendemos como conceptos no en y por sí mismos, sino sólo en la medida en que el concepto ocupa un lugar en la proposición o en el juicio, i.e. en la medida en que es una parte del juicio —en concreto, según ocurriría aquí, un predicado (y con ello nos habremos pronunciado en favor del segundo planteamiento). Quedaría, desde luego, una última posibilidad, pues los conceptos también pueden ser considerados como términos, en la medida en que cabe formar a partir de ellos una conexión silogística; pero tal posibilidad cae por su propio peso, pues resulta obvio para cualquiera que, en el caso de las categorías aristotélicas, no se plantea en ningún momento una referencia directa al silogismo.

Si resulta, pues, que en este punto las interpretaciones ya existentes, nítidamente distinguidas y contrapuestas entre sí, agotan todas las posibilidades y excluyen cualquier nuevo planteamiento, debemos declarar sin ambages que el tercer punto de vista nos parece preferible a los otros dos, si bien añadiendo a renglón seguido que no podemos compartir en su totalidad el modo en que este planteamiento ha sido desarrollado (con determinaciones adicionales que no son, en cualquier caso, independientes de la respuesta que se dé a la cuestión), especialmente en el meritorio tratado de Bonitz citado más arriba. Por el contrario, también en los otros planteamientos reconocemos elementos correctos,

que nos parecen perfectamente conciliables con el tercero. Por lo demás, nos parece que tampoco los partidarios de los dos primeros los defienden de una forma tan sesgada y unilateral como sugerían sus propias afirmaciones, aisladas. Quizá, lo que hacían no era sino insistir, de forma exclusiva, en algo que, en última instancia, ni siquiera a ellos mismos se les presentaba como el elemento único, sino sólo el principal, en lo que atañe al significado de las categorías. Así, cuando Brandis más arriba consideraba que las categorías eran sólo *puntos de vista* en la división de los géneros, y Zeller por su parte veía en ellas sólo *lugares* para ciertos predicados, quizá no hacían sino expresar en términos parecidos algo que, por ejemplo, tampoco Prantl tiene reparos en afirmar en su *Historia de la lógica*: «En la medida en que las categorías son categorías, se constituyen, dicho a las claras, en τόποι del λόγος; y es precisamente este significado propio de las categorías el que debemos examinar aquí»[32]. Siendo así que el propio Prantl había dicho antes, literalmente que «Aristóteles mismo denomina expresamente a estas determinaciones (i.e. a las categorías) (...) 'predicados comunes' (κοινῇ κατηγορούμενα) y son (...) precisamente lo que se denomina también 'géneros' (γένη)»[33]. Y hasta Zeller inicia la sección correspondiente en su exposición de la filosofía aristotélica con las siguientes palabras: «Todos los objetos de nuestro pensamiento caen según Aristóteles en uno de los diez conceptos siguientes: esencia, cantidad, etc. *Estos conceptos supremos o categorías...*»[34]. También Brandis llama a las categorías en numerosos pasajes «conceptos genéricos universales y primeros, géneros supremos del ente, etc.». Por otro lado, hasta Trendelenburg, que tanto insiste en la importancia de las relaciones lógicas al proceder a la división de las categorías, acepta que en el diseño de las mismas hay un conflicto entre «subsunción lógica» y «génesis real»[35] y que Aristóteles «trataba en términos reales las categorías descubiertas por vía formal»[36].

Creemos, por lo demás, que la interpretación que más arriba hemos dado de su planteamiento —y que reapareció tantas veces en la polémica suscitada contra él— no se corresponde del todo con sus intenciones. La afirmación de que las categorías se distinguen según las diferentes formas de la predicación y han sido descubiertas atendiendo a los predicados del juicio y del enunciado, es perfectamente compatible con la que sostiene que su pretensión es ofrecer las diferencias entre conceptos en términos absolutos, como veremos más abajo. Si se le preguntara a Trendelenburg: ¿de qué nos ofrecen las categorías una división, del predicado o del ente? ¿A qué se subordinan οὐσία, ποιόν, ποσόν y demás, al concepto de predicado o al de ente?, creo estar seguro de que, con nosotros, se inclinaría por lo segundo. Pero como el asunto no está libre de grandes dificultades, vamos a tratar de exponer y fundamentar, con precaución y paso a paso, el punto de vista que nos parece más seguro. Decimos, pues:

§ 2. Tesis I: Las categorías no son sólo un entramado clasificatorio para conceptos, sino que son ellas mismas conceptos reales, ὄντα καθ' αὑτὸ ἔξω τῆς διανοίας

Es ésta una opinión que Aristóteles enuncia de una forma tan clara y reiterada que yo, como queda dicho, no puedo creer que quepa entre los intérpretes, sobre este punto, diferencia alguna que no sea meramente verbal. En efecto, si ante todo no puede haber duda alguna de que el propio ὄν del que debe ocuparse el metafísico es un concepto (pues lo que existe en la mente de forma meramente objetiva ha sido excluido más arriba), tampoco puede haber dudas respecto de las categorías, como expone con suficiente claridad, por ejemplo, *Metaph. Z*, 4, 1030b11: «De los entes significa el uno una substancia (τόδε τι), el otro un *quantum*

(ποσόν), el otro un *quale* (ποιόν)»[37]. Lo mismo en *De anima* II, 1, 412a6; *Metaph. Δ*, 7, 1017a22; *Metaph. H*, 6, 1045a36; *Metaph. Θ*, 1, 1045b32 y, con ellos, numerosos otros pasajes, que en parte aduciremos más tarde, cuando sometamos a un examen más detenido la relación del ὄν indeterminado con las categorías[38].

Además, la verdad de nuestra afirmación se sigue también de las expresiones escogidas por Aristóteles para designar las categorías. Así, por ejemplo, las denomina conceptos generales (κοινά), como ocurre en el libro III de *Física*: «No se puede, decimos, encontrar para éstas un κοινὸν que no sea ni una subtancia, ni un *quantum*, ni un *quale*, ni alguna de las restantes categorías». Véase *Anal. post.* II, 13 y *Metaph. Λ*, 4[39]. También sobre esto volveremos más tarde[40]. Además, las categorías son llamadas también géneros, γένη, como por ejemplo en el libro I de *De anima*: «Es ante todo necesario distinguir en cuál de los géneros es el alma, y qué es. Quiero decir: si es una entidad individual y una substancia, o un *quale*, o un *quantum*, o alguna otra de las categorías que hemos distinguido». Para otros pasajes, véase más abajo[41]. Y si en otros lugares no son llamadas τὰ γένη sin más, sino τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν[42], Bonitz (*loc. cit.*) explica este genitivo como genitivo de aposición, con lo que vendría a decir aquí exactamente lo mismo que en los pasajes precedentes. En todo caso, si alguien quisiera traducir esta expresión como «los géneros de los predicados», tal cosa tampoco nos afectaría en nada, pues los géneros de aquello que se predica siguen siendo géneros y, en consecuencia, deben ser conceptos. Finalmente, tanto el nombre mismo de κατηγορίαι (véase al respecto la explicación que de él dan Trendelenburg o Bonitz[43]), como especialmente las expresiones κατηγορήματα, κατηγορούμενα, que lo sustituyen en otros pasajes (*Phys.* III, 1, 201a1; *Metaph. Z*, 1, 1028a33; *Λ*, 4, 1070b1, etc.), al igual que λεγόμενα (*De coelo* III, 1, 298a28; *Categ.* 4, 1b25, etc.), indican que en las categorías

poseemos conceptos, y no meros lugares para conceptos. Y si las categorías son denominadas διαιρέσεις (divisiones) (como en *Top.* IV, 1, 120b36), esto sólo quiere decir que son los διαιρεθένται (v. *Anal. prior.* I, 37, 49a7; *Phys.* V, 1, 225b5) esto es, los conceptos en que se divide el ente (διαιρεῖται τὸ ὄν)[44]. Ahora bien, también son denominadas πτώσεις (casos)[45]. ¿Cómo se explica este nombre? Bonitz recuerda, con razón, que «para designar a las categorías, el término πτώσεις no se utiliza en solitario, sino sólo en su conexión con ὄν y μὴ ὄν: τὸ κατὰ τὰς πτώσεις μὴ ὄν». Según esto, afirma, podemos suponer que a Aristóteles le pareció que esta palabra no era lo suficientemente precisa, en solitario y por sí misma, como para emplearla como denominación de las categorías, al modo de γένη y τὰ πρῶτα[46]. Es verdad que la *Ética a Eudemo*[47] emplea πτῶσις en solitario, en el mismo sentido que κατηγορία, pero se trata de una obra que hay que atribuir a un discípulo, no al propio Aristóteles. En cualquier caso, la expresión τὸ κατὰ τὰς πτῶσεις ὄν vuelve a presentar las categorías como ὄντα y, por ende, como conceptos, no sólo como clasificadores de conceptos.

Hemos dicho «no *sólo* como clasificadores de conceptos». No negamos, por tanto, que constituyan el entramado clasificatorio en el cual deben registrarse todos los restantes conceptos reales, determinando los lugares en que dichos conceptos se reparten. Más aún, también esto último habrá de seguirse necesariamente, si las categorías son realmente conceptos genéricos universales. Pues todo género encierra dentro de un límite único, más amplio, todas las especies e individuos que a él se subordinan: éstos están en él y él es, en cierta manera, el lugar de ellos. Sólo que también lo inverso parece necesario, a saber, que el lugar común de los conceptos venga determinado por un género o por un concepto universal análogo. De lo cual se sigue, entiendo, de manera puramente racional, que si las categorías son, como ellos

dicen, el entramado de clasificación de conceptos, no pueden ser *meramente* un entramado de clasificación de conceptos, sino que han de ser a la vez conceptos ellas mismas.

§ 3. Tesis II. Las categorías son diferentes significados del ὄν; éste se dice de ellas κατ' ἀναλογίαν y, en concreto, de dos maneras: por analogía de proporcionalidad y por analogía respecto de un mismo término

Esta tesis confiere a la anterior una confirmación adicional. Contiene, en cualquier caso, tres afirmaciones: (1) que el ὄν que se divide κατὰ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας no se distribuye como un concepto sinónimo, es decir, como un género en sus especies, sino como un ὁμώνυμον, que se distingue según sus significados; (2) que el ὄν de las diferentes categorías, aunque es homónimo, no supone una igualdad de nombre puramente fortuita (ἀπὸ τύχης ὁμώνυμον), sino que más bien se da entre ellas una unidad de analogía; (3) por último, que esta analogía que se da entre ellas es doble, pues no es meramente una analogía de proporcionalidad, sino también una analogía respecto de un mismo término. Confiamos en demostrar todo esto, punto por punto y con total certitud, a partir de diferentes afirmaciones de nuestro filósofo.

Así pues, en lo referente al primer punto, debemos recordar cómo, al comienzo de nuestras investigaciones, cuando se trataba ante todo de confirmar que, según Aristóteles, el ὄν tiene una multitud de significados, hallábamos esto mismo expresado con las siguientes palabras: τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς, i.e. el ente se dice de múltiples modos. El πολλαχῶς designa, por tanto, no meramente que algo se dice mucho, esto es, a menudo y por muchos, sino también que se enuncia con múltiples significados.

Ahora bien, ese τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς no sólo aparece allí donde se trata de la primera división del ὄν, sobre la que se ordena nuestro tratado, sino también allí donde el ὄν de las categorías se divide en éstas. Así ocurre al comienzo del libro VII de *Metafísica*: «El ente se dice de múltiples maneras, pues uno significa una substancia y una entidad individual, lo otro una cualidad, o una cantidad, o cualquiera otra de las cosas que se predican así»[48]. Y también en el libro V: «Se dice que son por sí mismas (καθ' αὑτά) todas las cosas significadas por las figuras de la categoría; en efecto, cuantas son las maneras en que ésta se enuncia, tantas son las significaciones que tiene el ser. Ahora bien, puesto que de aquello que se predica, unas cosas designan la substancia, otras una cualidad, otras una cantidad, otras algo relativo, otras un hacer o padecer, otras un dónde, otras un cuándo, el ser significa lo mismo en cada una de ellas»[49]. Y en el capítulo 2 del libro XIV —en el que, por el contexto, se manifiesta con total claridad el sentido del πολλαχῶς—, afirma: «Pero, en primer lugar, el ente se dice de múltiples maneras, pues en un caso significa la substancia, en otro una cualidad, en otro una cantidad, y así también las otras categorías»[50].

De acuerdo con ello, Aristóteles niega también en ese mismo capítulo, frente a los platónicos, que el δυνάμει ὄν pueda ser un concepto único, pues se encuentra en cada una de las categorías del ὄν, de múltiples significados[51]. Ya en el capítulo precedente nos hemos referido a este punto, y hemos visto también allí, al hablar de la κίνησις, que ésta se halla en diversas categorías. Por eso se dice ahora, a propósito de ella, que no puede ser *única* para todas las categorías, pues, en general, no cabe hallar conceptos comunes para éstas[52]. Así, en el capítulo 10 del libro V de la *Metafísica*, se afirma que, como el ente se dice de múltiples maneras, lo mismo debe valer también para todos los demás conceptos que se le añadan, con lo que también lo idéntico, lo

distinto y lo opuesto habrán de ser considerados diferentes en cada categoría[53]. Esto se expresa con especial claridad en un pasaje de la *Ética a Nicómaco*, aducido por Trendelenburg: «Puesto que lo bueno se dice de tantas maneras como lo ente (pues se afirma en lo substancial, por ejemplo, de Dios y del entendimiento; en lo cualitativo, como de las virtudes; en lo cuantitativo, de la medida correcta; en lo relativo, de lo provechoso; en el tiempo, de la oportunidad; en el lugar, de la vivienda, y otras cosas semejantes), es evidente que no puede ser un concepto común a todos y único; pues en tal caso no se diría en todas las categorías, sino sólo en una»[54].

Así también, el capítulo 28 del libro V de *Metafísica* declara con toda determinación que lo que pertenece a diferentes categorías no tiene un género común, y que las categorías no pueden reducirse las unas a las otras, ni tampoco a algo de orden superior[55]. Y en consecuencia, Aristóteles niega también, respecto del ente, que pueda ser un género, como ocurre por ejemplo en el libro III de *Metafísica*: «Ni lo *uno* ni lo ente pueden ser género para los entes»[56] (véase *Top.* IV, 6, 127a28). De la misma manera, el libro VIII de *Metafísica* enseña que el ente no se contrae según diferencias, como un género que se distribuye en sus especies, sino que simultáneamente y en cada caso, lo uno es substancia, lo otro *quale*, lo otro *quantum*[57], etc. Y en el libro VII se dice que el ὄν es una expresión indeterminada, que sólo adquiere determinación a través de las categorías[58].

Llegamos así a nuestra segunda afirmación, a saber, que precisamente a este ὄν que se da en las diferentes categorías Aristóteles le atribuye, ya que no la unidad más estricta del género, sí en cambio unidad de analogía, que es más amplia y abarca también ὁμώνυμα. Esta unidad por analogía viene distinguida de la genérica (y supraordinada a ella) en el libro περὶ τῶν ποσαχῶς, quinto de la *Metafísica* (cap. 6): «En fin, ciertas cosas

son uno numéricamente (individualmente), otras según la especie, otras según el género y otras según la analogía. Individualmente lo son aquellas cosas cuya materia es una; según la especie, aquellas cuya definición concuerda; según el género, aquellas que tienen la misma figura de la categoría; y, en fin, según la analogía, las que guardan entre sí la misma proporción que una cosa con otra. Por lo demás, las modalidades posteriores acompañan siempre a las anteriores: así, las cosas que son uno numéricamente, lo son también según la especie; pero no todas las cosas que son uno según la especie lo son también numéricamente; a su vez, todas las que son uno específicamente, lo son también según el género; pero no todas las que son uno según el género lo son además según la especie, aunque sí que lo son según la analogía; por el contrario, no todas las que son según la analogía lo son también según el género»[59]. (Véase *De part. anim.* I, 5, 645b26; *Metaph. N,* 6, 1093b19). Como los conceptos pertenecientes a las diferentes categorías se denominan todos ὄντα, las observaciones de Aristóteles que acabamos de citar resultan inmediatamente correctas cuando se atribuye al ὄν unidad de analogía. Y esto es algo que Aristóteles hace con toda claridad, por ejemplo en el libro IV de *Metafísica*: «Ciertamente, el ente se denomina así en múltiples sentidos, pero respecto de uno y una misma naturaleza, y no homónimamente, sino como todo lo sano se dice respecto de la salud: unas cosas, porque la protegen; otras, porque la causan; otras, porque son signo de la misma; otras, porque pueden recibirla; o como lo médico se dice respecto de la medicina, etc.»[60]. Lo mismo en el capítulo 4 del libro VII y en el 3 del XI.

Al comienzo de *Categorías*, Aristóteles divide todas las cosas a las que corresponde un nombre en ὁμώνυμα y συνώνυμα. El modo en que procede a esta división excluye toda tercera opción pues, según dice: «Se denomina homónimo a aquello que sólo

tiene el nombre en común, mientras que el concepto que lo designa es distinto, como, por ejemplo, cuando se dice que son animal el caballo y el caballo pintado... Por el contrario, se llama sinónimo aquello que no sólo es lo mismo según el nombre, sino también según el concepto, como por ejemplo cuando se dice que son animal el caballo y el buey»[61]. Según estas definiciones, el ὄν que se distribuye en las diferentes categorías —y que, como hemos visto, no es un συνώνυμον— sería necesariamente un ὁμώνυμον. Por ello, cuando en los pasajes citados de *Metafísica* Aristóteles parece otorgarle un lugar intermedio entre uno y otro, lo hace porque emplea la palabra ὁμώνυμον en un sentido más restringido, en el cual ésta sólo abarca lo que el propio Aristóteles, en otros pasajes, denomina «lo homónimo fortuitamente» (ἀπὸ τύχης ὁμώνυμον), opuesto a lo homónimo según la analogía (ὁμώνυμον κατ' ἀναλογίαν)[62]. El ente no es, por tanto, para las categorías, un ἀπὸ τύχης ὁμώνυμον semejante, sino que les corresponde de manera análoga.

Ahora bien, para comprender qué quiere decir esto hay que saber qué entiende Aristóteles, aquí y en general, por analogía. Y esto es lo que queremos discutir ahora, en tercer lugar. En su *Historia de la teoría de las categorías*, Trendelenburg ha realizado penetrantes investigaciones sobre el significado de la analogía[63]. Y lo que nos enseña es lo siguiente:

La analogía, dice, en su significado primero y originario, sería algo cuantitativo, a saber, la proporción matemática, y su esencia consistiría en la igualdad de proporciones (ἰσότης λόγων)[64]. Sólo que también es posible una proporción en el ámbito de la cualidad, y acabamos de ver un ejemplo de ello en el pasaje citado de *Ética a Nicómaco*: de la misma manera que la facultad visual está en el cuerpo, se dice allí, el entendimiento está en el alma[65]. Y dos pasajes citados por el propio Trendelenburg prueban (circunstancia que el propio Trendelenburg no remarca con suficiente

determinación) que una proporción cualitativa semejante puede darse de dos modos: (1) cuando *una misma* cualidad corresponde a diferentes sujetos *en el mismo o en distinto grado* (pues la cualidad admite τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον)[66], por ejemplo, cuando el cuerpo A es más caliente que el cuerpo B en la misma proporción en que B es más caliente que C. Aquí se da todavía, en cierto modo, una comparación según el *quantum*, según la cantidad, pero no κατὰ τὸ ποσὸν ᾗ ποσόν, sino según el *quantum* de la fuerza (ᾗ δύνανταί τι), etc. (2) Cuando *diferentes* cualidades se comportan *de la misma manera* respecto de varios sujetos, como por ejemplo cuando decimos: como esto es caliente, aquello es blanco[67]. Esta última analogía es la que Aristóteles designa exclusivamente con este nombre[68]. Y, con ello, lo ἀνάλογον es más general que lo κοινόν, pues si este último se mueve dentro de la misma categoría[69], aquél pude fundar también una comunidad entre categorías diferentes: «En todas las categorías del ente» —se dice en el libro XIV de *Metafísica*[70]— se da lo análogo; lo recto es a la línea como lo plano a la superficie, y posiblemente como lo par al número y lo blanco al color». Compárese también *Δ*, 6, 1016b31; *Metaph*. *Λ*, 4, 1070a31; ib. b16; ib. b26; ib. 5, 1071a30 y ss. «Así se presentan» —concluye Trendelenburg— las categorías de Aristóteles cuando se considera lo que pueden tener en común»[71].

Se comprende, pues, en qué sentido, de entre los ὁμώνυμα (i.e. de entre las cosas que son iguales según el nombre, pero no según el concepto), los ἀνάλογα, entendidos de este modo, se distinguen de los ἀπὸ τύχης ὁμώνυμα. Y también que, por ser los menos homónimos, pueden ser excluidos completamente del ámbito de lo ὁμώνυμον, en un uso más restringido del término. De hecho, en un cierto sentido se aproximan a los sinónimos, pues además del nombre común poseen, si no una comunidad, sí al menos un parentesco conceptual; si no identidad, sí al

menos semejanza; si no igualdad de esencia, sí al menos igualdad de proporción. Hay, ciertamente, una diferencia entre una homonimia como aquella en virtud de la cual tanto el dios de la guerra como el planeta se denominan Marte, y otra en que, por ejemplo, llamamos «rey» al príncipe entre los hombres, al águila entre las aves, al rey entre las figuras de ajedrez, etc.

También se comprende perfectamente por qué el ὄν, pese a no poder ser sinónimo para las diferentes categorías, no carece en cualquier caso de tal semejanza proporcional a propósito de ellas. Pues el hombre, por ejemplo, se comporta respecto de su ser substancial (su οὐσία) de la misma manera que lo blanco respecto del ποιόν (que es su correspondiente ὄν), o el número siete respecto del ποσόν, etc. Lo que se da aquí es, por tanto, una igualdad de proporciones, una analogía en el sentido explicado por Trendelenburg y que Aristóteles, en todo caso, afirma para sus categorías[72].

No obstante, nos parece que con esto no queda expuesta de forma exhaustiva la idea de Aristóteles, ni la razón por la que insistió en distinguir el ὄν de las categorías de los homónimos propiamente dichos. En los pasajes más arriba citados no señalaba que las categorías sean conjuntamente designadas como ὄν porque lo perteneciente a una de ellas esté, respecto de *un* concepto de ser, en la misma proporción que lo perteneciente a otra respecto de otro concepto de ser, sino que decía: «lo ente se dice en múltiples sentidos, pero respecto de *uno* y *una misma* naturaleza»[73]; y esta única naturaleza es la substancia, como se colige inmediatamente por lo que sigue: los unos se llaman entes porque son substancias, los otros porque son pasiones de la substancia, etc.»[74]. Lo mismo dice también en el capítulo 1 del libro Z[75]: «El ente se dice de múltiples maneras... Pues lo uno significa una substancia, lo otro una cualidad o una cantidad, etc. Pero como el ente se dice en tantos sentidos, es claro que el ente primero

en ellos es la entidad, que significa la substancia... Los restantes, por el contrario, se denominan entes porque son cualidades, cantidades, o estados pasivos o alguna otra determinación del ente en el sentido señalado». Véase *Metaph.* *Θ*, 1, 1045b28; *K*, 3, 1061a8. Así, aunque es cierto que las citas aducidas por Trendelenburg (*v. supra*) presentan la analogía como una proporción cualitativa, el caso es que los ejemplos que Aristóteles ofrece para explicar el modo y manera en que el ὄν corresponde κατ' ἀναλογίαν a las categorías, no muestran nada semejante. Cuando la dieta se denomina sana porque conserva la salud, es obvio que la razón de la participación en el nombre no es, aquí, una proporción propiamente dicha respecto de lo que se denomina sano en sentido primario (el cuerpo), aunque sí es verdad que dicha razón debe buscarse en una cierta remisión (*Verhältnis*) a dicho cuerpo, i.e. en una relación (*Beziehung*) con él. Y lo mismo ocurre cuando se dice que la medicina es sana porque obra la salud, o que lo es el color del rostro, porque constituye un signo de salud. Todas estas cosas están en una relación (*Beziehung*) con la salud, y por tanto entre sí, aunque sin estar por ello en una proporción (*Proportion*). Pues en toda proporción auténtica, cuando el segundo miembro es igual al cuarto, el primero ha de ser también igual al tercero. Si a : b = c : d, también a = c. Por ello, las relaciones que el obrar la salud y el ser signo de la salud mantienen respecto de la salud no pueden constituir una proporción, pues para que fuera así, los conceptos de «lo que obra la salud» y «lo que es signo de salud» deberían significar lo mismo, cosa que evidentemente no es verdadera. Y lo mismo vale para el otro ejemplo: el cuerpo en que se ejerce la medicina, el resultado que ésta produce, el medio del que se vale y demás se denominan todos ἰατρικόν en referencia (*Bezug*) a la misma ἰατρική. Pero no constituyen una proporción respecto de ella.

Creemos, por tanto, que además del tipo de analogía estudiado por Trendelenburg, ha de aceptarse un segundo, que comparte con él esa posición intermedia entre homonimia y sinonimia pura. También aquí están emparentadas cosas heterogéneas. Y también aquí, el nombre idéntico que poseen en común, es algo que no han recibido ἀπὸ τύχης, sino κατ' ἀναλογίαν. Pero el parentesco es completamente distinto del arriba considerado. Mientras que los análogos analizados en primer lugar manifestaban, en su diferencia conceptual, una igualdad de proporciones (*Verhältnisse*), lo que descubrimos aquí es un remitir (*Verhalten*) completamente distinto, una remisión a un mismo concepto como término, una relación con la misma ἀρχή (ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν *Metaph.* Γ, 2). Por ello, Aristóteles expresa la diferencia entre estos análogos y los sinónimos diciendo que estos últimos deben llamarse en sentido estricto καθ' ἕν, mientras que los primeros son sólo πρὸς ἕν, o bien καθ' ἕν en cierta medida[76].

El lenguaje repara a menudo en este tipo de parentesco entre las cosas, pues unas veces denominamos a las cosas con el mismo nombre, otras con nombres distintos, y otras, finalmente, de manera tal que, aunque los nombres son distintos, proceden de una raíz común, como, por ejemplo, cuando decimos que unas cosas son curables y otras curativas, etc. Pero no siempre procede el lenguaje con tanta exactitud, sino que se conforma con que todo coincida y se agrupe en torno a algo, para así, despreocupado de cómo corresponda cada cosa, denominarlo todo con un único nombre de familia, por así decir. Por ejemplo, no sólo denominamos «regio» al soberano regio, portador del poder real, sino que también hablamos de un cetro y unas vestiduras regias, del honor regio, de una orden regia, de sangre regia, etc. De la misma manera, los nombres ὑγιεῖνον (sano) y ἰατρικόν (médico) se usaban más arriba con múltiples significados. Y sería fácil aumentar los ejemplos[77].

Así pues, el ὄν que corresponde a las categorías es, según Aristóteles, análogo también de esta manera. De los homónimos puramente fortuitos no sólo le distingue la igualdad de proporciones que se da para uno y otro ὄν, sino también la analogía en referencia a un mismo término. En los pasajes citados, Aristóteles insiste especialmente en esta última, que es para él el modo de denominación analóga que, por estar más cercana a lo συνώνυμον, más se aparta de las cosas homónimas en el sentido estricto del término[78]. A partir de ella prueba también que la ciencia que trata del ente en sus diferentes significados es única[79]. Y desde ella concluye, además, que, de entre las categorías, hay una que porta el nombre de ente en un sentido más propio que todas las demás, como ocurre naturalmente con todas las cosas que poseen un nombre común de esta manera, en cuanto análogos. Así, lo sano lo es en su sentido más propio cuando se dice del cuerpo sano, pues éste queda constituido en cuanto tal por la salud como forma, de la que dependen todos los demás conceptos y en referencia a la cual ha recibido su nombre todo aquello que se denomina sano de algún modo[80]. De las categorías, el ente primero y propiamente dicho es la substancia (οὐσία). «Las restantes —dice Aristóteles— se denominan entes porque son cantidades o cualidades o pasiones o alguna otra cosa semejante»[81]. Más arriba hemos citado una afirmación parecida, procedente del libro IV.

Queda claro, con ello, que el ente es un ὁμώνυμον para las diferentes categorías, pero que no se trata de ὁμώνυμα ἀπὸ τύχης, sino κατ᾽ ἀναλογίαν y, en concreto, según una doble manera de analogía: por analogía de igualdad de proporciones y por analogía respecto de un mismo término. Pues no sólo ocurre que el ὄν de la substancia se comporta respecto de todo lo substancial como el ὄν de la cualidad respecto de todo lo cualitativo, etc., sino que además todas las categorías se denominan

entes πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν, en referencia al ser *uno* de la οὐσία[82].

Decimos:

§ 4. Tesis III: Las categorías son los conceptos universales sinónimos supremos, los géneros supremos del ente

En el parágrafo precedente hemos considerado las categorías en relación con el concepto de ὄν, que es de orden superior a ellas y las designa conjuntamente, aunque no es común a ellas en sentido propio. Su unidad era una unidad de analogía, pues nada les correspondía de la misma manera (ὡσαύτως, *Metaph. Z*, 4, 1030a32), como sinónimos. Un concepto sinónimo superior no existe, como ya hemos probado. Pero si pasamos ahora a considerar la relación en que las categorías se hallan respecto de las cosas a ellas subordinadas, descubrimos que, por el contrario, todas las cosas que pertenecen a una misma categoría son συνώνυμα. Las categorías son, en sentido propio, conceptos universales (κοινά) y géneros (γένη) de las cosas.

Es fácil probarlo, pues son numerosos los pasajes en que Aristóteles afirma tanto lo uno como lo otro. Κοινόν tiene, en Aristóteles, un significado más amplio y otro más restringido. En su significado más amplio, se incluye también entre los κοινά todo aquello que es uno por analogía, en tanto que κοινὸν κατ' ἀναλογίαν[83]. En este sentido, en el capítulo 16 del libro VII y en el capítulo 2 del X de *Metafísica* se denominan también κοινά el ente y el uno, convertible con él[84]. Con todo, el uso lingüístico más habitual de Aristóteles consiste en considerar κοινά sólo a los sinónimos, con lo que κοινὸν adquiere el significado de concepto universal[85]. En este sentido restringido se denomina κοινά a las categorías, por ejemplo en el capítulo 1 del

libro III de *Física* o en el capítulo 4 del libro XII de *Metafísica*[86]. Que se trata del κοινὸν en sentido restringido, y no del otro sentido según el cual reciben tal nombre el ὄν análogo, el ἕν, etc., se ve fácilmente desde *Anal. post.* II, 13, donde las categorías son designadas como πρῶτα κοινά[87]. También *Metaph. K*, 3 asigna claramente a la categoría de οὐσία el predicado κοινὸν, precisamente en contraposición con el ὄν[88].

Pero Aristóteles revela su opinión de forma aún más inequívoca al denominar a las categorías géneros (γένη). Pues el género es siempre un συνώνυμον, como enseña expresamente el libro IV de *Tópicos*[89]. Precisamente por ello hemos visto, más arriba, que el ὄν y el ἕν no deben ser denominados géneros, y que lo que corresponde a diferentes categorías no puede tener un género común[90]. Por el contrario, que las propias categorías sean los géneros de todo lo subordinado a ellas, esto es algo que estos mismos pasajes apuntan ya con bastante determinación, al recalcar que lo no perteneciente a la misma categoría tampoco pertenece al mismo género. Donde esto se dice con total claridad, en todo caso, es en el capítulo 3 del libro X de *Metafísica*: «Unas cosas —se dice allí— son distintas según el género; pero otras pertenecen a la misma categoría»[91]. Este punto viene confirmado por muchos otros pasajes, en los que se denomina a las categorías γένη τῶν κατηγοριῶν o, incluso, γένη a secas. Ejemplos de lo primero se hallan en *Anal. post.* I, 22; *Soph. elench.* 22; *Top.* I, 9; *Top.* I, 15; *Top.* VII, 1; etc.[92]. Ejemplos de lo segundo son: *Categ.* 8; *Categ.* 10; *Anal. post.* II, 13; *Phys.* III, 1; *De anima* I, 1; *De anima* II, 1; *Metaph. I*, 1; *Λ*, 5; *N*, 2; etc.[93].

Según esto, no erraban mucho los antiguos comentaristas aristotélicos que, según nos informa Porfirio[94], pretendían denominar al libro de las *Categorías* «Περὶ τῶν γενῶν» —si bien, como veremos, la denominación «categorías» es mucho más significativa. Más adelante, los estoicos utilizaron, para referirse a las categorías,

la denominación de τὰ γενικώτατα, i.e. «los géneros supremos». Trendelenburg piensa que esto podría ser, quizá, indicio de un tratamiento de la teoría de las categorías distinto del aristotélico[95]. Pero, a lo mejor, el indicio en este sentido no es tanto el uso de este término cuanto el abandono del nombre inicial (κατηγορίαι), que se nos aclarará más tarde. Pues, aunque en Aristóteles no hallamos la expresión τὰ γενικώτατα, en *Metaph*. *Z*, 9 sí las denomina, exactamente en el mismo sentido, τὰ πρῶτα[96].

Decimos:

§ 5. Tesis IV: Las categorías son los predicados supremos de la substancia primera

Al individuo del género substancia Aristóteles lo denomina substancia primera (πρώτη οὐσία)[97]. Nuestra afirmación, por tanto, no es otra sino que las categorías se predican en su conjunto de la substancia primera y son, por tanto, los predicados supremos de la misma. La prueba de ello se obtiene fácilmente del parágrafo anterior, en el que se estableció que las categorías son los géneros supremos de las cosas. Pues, en tanto que géneros, se predican en primer lugar de las especies inmediatamente subordinadas a ellas[98]. Y si éstas a su vez son géneros, de las especies de éstas y de las especies de las especies, hasta descender al individuo[99]. Ya que, como enseña el capítulo 3 de *Categorías*, «donde una cosa se predica de otra como su sujeto, todo lo que se dice del predicado se dice también del sujeto»[100]. Va de suyo, por tanto, que la primera categoría —cuyos individuos son las substancias primeras— puede también predicarse de éstas.

Sólo que, a partir de lo dicho, lo mismo se sigue también para las restantes categorías. Pues todo lo que no es substancia

pertenece a una substancia en tanto que accidente, y sólo es ente porque pertenece a una substancia, como hemos visto ya más arriba[101]. Así, cualquier cosa que pertenece a alguna otra categoría se predica también de la substancia, como enseñan *Categorías*, el libro I de *Segundos analíticos*, el libro VII de *Metafísica*[102] y otros pasajes. Y si se predican de cualquier substancia, entonces también se predican de una substancia primera, respecto de la cual todas las demás substancias eran predicados.

Con todo, hay una diferencia entre la predicación de la categoría οὐσία y de las substancias segundas en general (así denomina Aristóteles a las especies y géneros pertenecientes a la primera categoría) y la predicación de las restantes categorías respecto de la substancia primera[103]. Pues, en el caso de aquéllas, lo que se atribuye a la substancia primera es a la vez un nombre y un concepto; éstas, en cambio, no pueden identificarse conceptualmente con ella, ya que no son nada esencial a la substancia y simplemente se encuentran en ella como accidentes[104]. Con todo, también la predicación de estas categorías respecto de la substancia primera es una predicación auténtica y natural, y no una de esas (que ocurren a veces) en que una substancia primera hace papel de predicado respecto de una substancia segunda, o una substancia en general respecto de un accidente. Aristóteles se niega a denominar predicación a una forma tan retorcida de juicio[105].

Se aclara así, por tanto, cómo es que los géneros supremos son a la vez los predicados supremos de la substancia primera, pues ocurre que son los predicados supremos en general. Sólo el ὄν, el ἕν o cualquier otra cosa que sólo tenga unidad análoga puede, en el mismo sentido inexacto en que es denominado κοινόν, quedar caracterizado como predicado aún más general, al modo en que, por ejemplo, *Top.* IV, 6, 127a28 afirma que el ente se predica de todo; y el libro X de *Metafísica* afirma que

el ente y el uno son los predicados más universales[106]. Frente a esto, el libro I de *Primeros analíticos* dice, hablando de las categorías en sentido estricto, que «se dicen respecto de otras cosas, pero no hay nada que se pueda decir con anterioridad a ellas»[107]. De la misma manera, también *Metaph. B*, 3 contrapone los géneros supremos a las especies inferiores como los predicados supremos a los ínfimos[108].

En época reciente, se ha discutido a menudo en qué sentido habría que entender el nombre κατηγορίαι, con el que Aristóteles designa a los géneros supremos. Trendelenburg declaró[109] que tiene el significado de «predicado», pues κατηγορεῖν, que originariamente significaba «acusar», denota en Aristóteles, como término acuñado, el predicar en el juicio y en la proposición (más estrictamente, el afirmar). Otros, en cambio, han rechazado este planteamiento. La opinión de Aristóteles, afirman, no puede haber sido que las categorías abarquen sólo predicados, pues él mismo ha establecido que la categoría primera y principal es la substancia, y ha designado como substancia primera, por antonomasia, a la substancia individual, el τόδε τι. Además, lo ha hecho de modo tal que a las substancias universales las considera tanto más dignas del nombre οὐσία cuanto más cerca están del individuo[110]. Pero esta substancia individual, según enseña expresamente Aristóteles, no puede ser nunca predicado en una proposición correctamente construida[111]. Y si bien es verdad que ello sucede a veces, una predicación semejante no merece propiamente el nombre de predicación[112]. Con ello, si Aristóteles hubiera derivado el nombre de κατηγορίαι a partir de κατηγορεῖν en el sentido de «predicar», o bien habría incurrido en la inconveniencia de conferir a las categorías un nombre que no se adecua a lo fundamental en ellas, o bien habría derivado el nombre de κατηγορία a partir de un κατηγορεῖν que no merece en sí mismo tal nombre. Por esta razón, Bonitz declara

(especialmente en su ensayo sobre las categorías, al que tantas veces nos hemos referido ya) que κατηγορία significa simplemente «enunciación», y echa mano además a numerosos pasajes de Aristóteles para mostrar que éste ha empleado también dicha palabra en su sentido más general[113]. Zeller, en la segunda edición de su *Filosofía de los griegos*, le sigue también en este punto[114].

Pero si Aristóteles ha acuñado inicialmente el término categoría para referirse al concepto al que alude cuando dice que el ente se divide en las figuras de las categorías (cosa sobre la que Bonitz llama la atención, con razón[115]), es mucho más verosímil que, al hacerlo, haya tenido presente el significado más propio de κατηγορεῖν como «predicar» —que en su caso es también, con mucho, el más común. Y es así como Brandis, que anteriormente había explicado el término κατηγορία a la manera de Bonitz[116], en su reciente *Exposición sinóptica del sistema aristotélico* indaga en cambio alguna posibilidad de tomar como punto de partida la idea de κατηγορία en su sentido propio y estricto[117]. A nosotros, nos parece que esto puede hacerse sin dificultad alguna. Y es que, aun aceptando que no todo lo que cae bajo las categorías pueda ser predicado (cuestión de la que trataremos más tarde), las propias categorías sí que son predicados. Y esto no resulta en modo alguno afectado por aquello, de igual manera que del hecho de que sean géneros (γένη) y géneros supremos (πρῶτα γένη) tampoco se sigue en modo alguno, como hemos visto, que todo lo que cae bajo ellas tenga que ser también género supremo, cosa que sería ridícula. Las categorías mismas son, por tanto, sin duda alguna, susceptibles de ser predicados, e incluso poseen dicha capacidad antes que todos los demás conceptos, ya que no hay nada (sea individuo, género o especie) que no pueda ser sujeto de una u otra de ellas, mientras que no cabe hallar predicado superior para ellas mismas. Si ésta es la

única razón por la que han recibido el nombre de κατηγορίαι, se descubrirá más tarde[118]. De momento, lo que nos importaba era probar que son los predicados supremos de todo ente y, en consecuencia, también los predicados supremos de la substancia primera, que es la base de todo otro ser.

Decimos:

§ 6. Tesis V: Las categorías se distinguen según las diferencias de su remisión a la substancia primera

Todas las cosas que tienen un nombre en común, como hemos visto, o bien lo llevan en virtud de una identidad nominal puramente fortuita (i.e. son ὁμώνυμα ἀπὸ τύχης) o bien porque participan en común de un concepto y, en consecuencia, también del nombre que lo designa (i.e. como συνώνυμα), o bien porque mantienen un parentesco en la diferencia (i.e. son ὁμώνυμα κατ' ἀναλογίαν). Y si los homónimos son uno entre sí de manera distinta a los análogos, y éstos, a su vez, también son uno entre sí de manera distinta a los sinónimos, también lo que se predica homónimamente deberá descomponerse de una manera en los conceptos que caen bajo ello; lo que se predica análogamente, de otra; y lo que se predica sinónimamente, de otra. En el caso de homónimos y sinónimos, es clara la manera en que se produce la división. Pues, obviamente, los primeros se distribuyen atendiendo a la diversidad de las representaciones que casualmente se vinculan con el mismo nombre, como por ejemplo la palabra *Ball* —que lo mismo designa <en alemán> el conocido juguete infantil (balón) que a una sociedad de danzantes (baile)— debe dividirse atendiendo a la diversidad de estas representaciones. Los sinónimos, por el contrario, habrán de dividirse según la diversidad de las diferencias específicas por medio

de las cuales se contraen en tal o cual especie, al modo en que, por ejemplo, los animales se dejan dividir en bípedos y cuadrúpedos, etc. ¿Y en el caso de los análogos? ¿Cuál será para ellos el modo de división, en correspondencia con la unidad imperfecta que les es propia (y que, con todo, es más que una mera igualdad de nombre) y con su posición intermedia entre homónimos y sinónimos?

Hemos descubierto que los predicados pueden ser análogos de dos maneras: análogos de semejanza o proporcionalidad y análogos en referencia a un mismo término. Como Aristóteles incluye también a veces a los primeros entre los predicados plenamente homónimos[119], yo no sabría tampoco decir qué diferencia esencial debería establecerse entre unos y otros en lo que hace a su división en las cosas que caen bajo ellos. Pues lo que es uno por semejanza es, en realidad, distinto en términos absolutos, y sólo es uno y lo mismo según la proporción. Si atiendo, por tanto, exclusivamente a la diversidad de los conceptos que constituyen, como materia, las dos partes de esta proporción cualitativa, lo que hallo es, sin más, la distinción de la palabra común en sus diferentes significados, igual que ocurriría en el caso de los homónimos puros —por ejemplo, cuando hablo del alma de un ser vivo y del alma de un proyecto, etc.

Muy distinto es el caso de lo análogo en referencia a un mismo término. Estos análogos lo son realmente πρὸς ἓν καὶ μίαν φύσιν, aunque no καθ' ἕν. Este ἕν es una unidad real, es absolutamente uno según el concepto y según la esencia, y cabría por tanto definir a estos análogos como siendo uno y lo mismo respecto del término y distintos sólo en atención al modo en que remiten a él. Ahora bien, de esto se sigue también inmediatamente para ellos de qué manera se produce su división —obviamente, habrá que dividirlos atendiendo a la diferencia en los modos de remisión. Una mirada a los ejemplos que arriba ofrecía el propio Aristóteles basta para aclarar este punto.

Puesto que, como vimos, el ὄν no sólo se predica de los géneros supremos según la analogía de proporcionalidad, sino también (y Aristóteles recalca especialmente este punto) según la analogía a un mismo término, deberá descomponerse en dichos géneros según los diferentes modos de la remisión al mismo término. Éste, por lo demás, es aquel en atención al cual todos los demás entes se denominan entes, el ente en su sentido primero y más propio. Ahora bien, el ente en sentido más propio y anterior a todos los demás es, como ya vimos, la οὐσία; y la οὐσία primera y propiamente dicha es la πρώτη οὐσία, la substancia individual[120]. Cualquier otra cosa que es, es porque se halla en ella de algún modo[121]. Aquí tenemos, por tanto, el término para todo ente, independientemente de la categoría a la que pueda pertenecer[122]. Y es en atención a los diferentes modos de remitir a este término, i.e. a las diferencias en la remisión a la substancia primera, como debemos distinguir un ente de otro y, por consiguiente, como debemos determinar las diferencias de los conceptos supremos de ser, de las categorías.

Los resultados que, por este camino, y partiendo de la peculiar naturaleza de la analogía por referencia un mismo término, hemos obtenido para la distinción de las categorías pueden exponerse también por otra vía. Aquí, hemos tomado como fundamento la verdad que afirma que las categorías son *significados del ente* distintos pero emparentados, según aprendimos en los parágrafos 3 y 4. Ahora, en cambio, confiamos en alcanzar el mismo resultado desde el concepto de las categorías como *géneros supremos*, tomando como punto de partida la doctrina aristotélica de la proporción entre género y diferencia, por un lado, y materia y forma, por otro. En efecto, Aristóteles declara repetidamente que sólo puede darse una definición compuesta de género y diferencia allí donde hay una cosa que se compone de materia y forma[123]; y que, cuando esto ocurre, género, especie y

diferencia están en proporción con materia, forma y compuesto[124]. El género está, por tanto, emparentado con la materia y se toma de ella[125]. Así las cosas, lo que se distingue según su género supremo no puede distinguirse sólo por diferencias formales, sino que su materia, como tal, debe distinguirse de la materia del otro. Por ello oíamos ya más arriba, en los pasajes citados del libro XIV de *Metafísica*, que toda categoría presupone una especial determinación y modo de la potencia, un especial δυνάμει ὄν[126]. Esto resulta inmediatamente evidente cuando se atiende a la diferencia entre la substancia y las categorías accidentales. Pues la materia de la substancia es la denominada πρώτη ὕλη[127], que sirve de base a la forma substancial, mientras que los accidentes demandan como substrato la substancia compuesta de ambas[128]. Respecto de las categorías accidentales, por el contrario, se podría creer más bien que ya no se distinguen según la materia, pues todas ellas tienen como base la substancia. Pero en tal caso sólo tendríamos dos géneros supremos, substancia y accidente, y este último debería considerarse un concepto universal sinónimo para todo el ser accidental. Ahora bien, la substancia no es la materia de los accidentes en tanto que substancia en acto, sino en tanto que potencia de la forma accidental[129]. La substancia en tanto que substancia puede ser la misma, basta con que sea distinta en tanto que sujeto de los accidentes para que éstos tengan una materia distinta. Desde luego, no bastará con que sea distinta al modo en que la materia substancial puede llamarse distinta respecto de las diferentes formas substanciales, debido a la diferencia específica de las formas (se trata aquí de una diferencia de materias que existe incluso dentro del mismo género), sino que, más bien, la materia habrá de ser distinta en tanto que materia, esto es, la relación completa entre materia y forma, δύναμις y ἐνέργεια, deberá ser distinta. El sujeto no sólo debe ser el sujeto de diferentes formas, sino que debe ser sujeto de diferente

manera; la forma no sólo debe ser una forma distinta, sino una forma recibida en el sujeto de diferente manera, una forma que afecta a lo mismo de diferente manera. Con ello, si la substancia primera es aquello que está como sujeto en la base de todos los accidentes, es claro entonces que de los géneros supremos de los accidentes, cada uno de ellos ha de manifestar un modo diferente de inherencia, una diferente remisión a la substancia primera, y que la diferencia en la remisión a la substancia primera no sólo distingue substancia de accidente, sino también las diferentes categorías accidentales entre sí.

Con ello hemos llegado a la misma meta por un camino completamente distinto. Y también aquí hemos de admirar la interna unidad del sistema doctrinal aristotélico, por la que se distingue en tan alto grado. Los siguientes parágrafos servirán para confirmar en diferentes respectos lo que aquí hemos dicho, y que desvela el principio auténtico de la tabla aristotélica de las categorías. Éste viene enunciado por Aristóteles, de forma no obscura, de la siguiente manera: τὸ δ' ὑπάρχειν τόδε τῷδε... τοσαυταχῶς ληπτέον ὁσαχῶς αἱ κατηγορίαι διῄρηνται[130], pues este enunciado puede reformularse como: αἱ κατηγορίαι διαιροῦνται τοσαυταχῶς, ὁσαχῶς τόδε τῷδε ὑπάρχει, es decir, «hay tantas categorías como modos en que las cosas existen en su sujeto», esto es, en que remiten a la substancia primera, que es el sujeto último de todo ser.

Decimos:

§ 7. Tesis VI: Las categorías se distinguen según los diferentes modos de la predicación

Ya más arriba hemos dicho qué debe entenderse por κατηγορεῖν en sentido estricto. Cuando se predica una especie de su

género o diferencia, una substancia de su accidente, etc., un predicar semejante no pertenece a los modos propios de la predicación; y sólo de éstos hablamos aquí, cuando decimos que la diferencia de las categorías se corresponde con la diferencia en los modos de la predicación.

El parágrafo precedente ha mostrado que las categorías se distinguen según las diferencias de su remisión a la substancia primera, esto es, según los diferentes modos de su existencia en la substancia primera —que es aquella que existe en y por sí misma[131], sin inherir en otra, y en la que tienen existencia todas las demás cosas. Lo que pertenece a diferentes categorías existe de diferente modo en la substancia primera. Y, al contrario, todo lo que pertenece a la misma categoría se da en ella del mismo modo —a saber, del modo que viene determinado por la propia categoría como género supremo. Cualquier divergencia destruiría la sinonimia del concepto general, y el género supremo no sería ya realmente género, sino que los propios conceptos diferentes (caso de no incluir ellos mismos diferencias de materia) deberían ser considerados géneros supremos. De aquí se sigue inmediatamente que el número y la diversidad de las categorías coincide con el número y la diversidad de los modos en que se predica algo respecto de la substancia primera. Pues las cosas se dicen de la substancia primera según el modo en que existen en ella, dado que las predicaciones en sentido estricto no dicen otra cosa sino que el predicado está de algún modo en el sujeto, ya sea como un género en la especie o una especie en el individuo, etc., o como un accidente en su substancia.

De lo dicho se sigue, además, que la diversidad de los modos de predicación (propios) debe corresponderse con la diversidad de las categorías. Es verdad que también de las substancias segundas se predican cosas en sentido propio, por ejemplo, cuando se dice del hombre que es racional, que es un cuerpo,

que es bello, alto, blanco, etc. Pero nada se dice de éstas que no pudiera decirse también, del mismo modo, de una substancia individual —por ejemplo, de un hombre concreto, como Sócrates, Platón, etc. No es necesario, por tanto, suponer a este respecto una nueva forma de predicación, que hubiera que añadir a las restantes, según las cuales distinguimos las categorías. Y tampoco hay que hacerlo en los casos en que un accidente se predica de otro. Pues, como explica Aristóteles en el capítulo 22 del libro I de *Segundos analíticos*, ningún accidente es substrato de otro accidente[132], ni se puede decir que uno sea cualidad de otro, ni que un tercero, a su vez, sea cualidad suya y cualidad de la cualidad[133]. Sólo el accidente universal se predica del individual o del menos universal en cuanto perteneciente a su esencia, como por ejemplo el color del blanco, la figura del triángulo, etc.[134]. Pero, ¿cuál es aquí la relación ente sujeto y predicado? Evidentemente, la de identidad real, pues el uno pertenece a la esencia del otro. Con ello, tampoco aquí hay que aceptar un nuevo modo de predicación, pues de la misma manera que los universales accidentales son idénticos al accidente individual, también las substancias segundas son idénticas a la substancia primera —y en el caso de aquéllas hemos tenido que considerar ya la misma relación y el mismo modo de predicación. Es por ello que la misma partícula interrogativa sirve para ambas afirmaciones: ¿Qué es —preguntamos— este blanco? —Es un color. ¿Qué es Aristóteles? —Es hombre, substancia, etc.[135].

No hay, por tanto, diferencia en los modos de predicación (a saber, en aquellos en que se predica algo de algo y de manera propia —cf. *Anal. post.* I, 22, 83a22) a la que no corresponda también una diferencia en la división categorial. Y Aristóteles pudo decir con razón que el «ser» se dice de tantos modos cuantas son las formas de la enunciación (i.e. las cosas en que una cosa se predica de otra) y que los géneros supremos deben distinguirse

según esos múltiples modos en que se divide el ente[136]. Por ello dice también, en el pasaje arriba citado de *Primeros analíticos*: «Que esto esté en esto, y que esto pueda decirse de esto con verdad, tal cosa debe tomarse en tantos sentidos cuantos son los modos en que se distinguen las categorías»[137].

Pero repárese bien en qué es lo que afirmamos: no decimos que las categorías sean «los modos de la predicación». Antes bien, a este planteamiento nos hemos opuesto ya más arriba (v. p. 127). Por más que dichos modos de la predicación puedan denominarse también κατηγορίαι, no son las categorías en el sentido en que nosotros hemos tratado de ellas, y en el sentido en que constituyen los géneros supremos de las cosas y los diferentes significados del ente. A las restantes inconveniencias que, ya entonces, nos llevaban a rechazar tal planteamiento (v.gr., que, en tal caso, las categorías no serían conceptos, etc.) se añadiría además otra, a saber, que, de ser así, todos los accidentes, en la medida en que pudieran decirse de accidentes de la misma categoría (ya fueran los mismos respecto de sí mismos, o los superiores de los inferiores) caerían también indudablemente bajo la categoría de substancia. Y esto es algo que nos resulta imposible aceptar. Con todo, consideramos que el punto de vista de Aristóteles es que el número y la diversidad de los géneros supremos se corresponde con el número y la diversidad de los modos de predicación, ya que todas y cada una de las categorías se dicen de la substancia primera según un modo especial de predicación (con lo cual quedan representados todos los modos posibles de predicación) y porque precisamente en esta peculiaridad del modo de predicación halla su expresión la peculiar remisión de la categoría a la substancia primera y, con ello, el ser peculiar de la categoría.

Así pues, como los diferentes modos de preguntar se corresponde también con los diferentes modos de la enunciación, podemos decir que, al igual que los diferentes modos del enunciado,

también los diferentes modos del preguntar son indicativos de las diferencias en la división categorial. Con ello, estamos plenamente de acuerdo con la observación de Brandis cuando dice que «la tabla de las categorías recapitula la totalidad de las preguntas que tenemos que hacer para captar con el pensamiento todos y cada uno de los objetos»[138].

Con objeto de prevenir cualquier malinterpretación, y también para hacer justicia a cada uno de los planteamientos aludidos respecto de las categorías, podemos recapitular brevemente lo dicho de la siguiente manera:

En Aristóteles, cabe hablar de diez categorías (o, quizá, si así se evidenciara, de ocho) en tres sentidos: (1) de las categorías como predicados generalísimos de la substancia primera[139]; (2) de las categorías como series de todas aquellas cosas que, siendo predicables de la substancia primera, caen todas ellas bajo un género supremo y se dicen de la substancia primera del mismo modo que éste[140]. La relación entre este significado y el precedente es la que se da, por ejemplo, entre el concepto de humanidad (si entiendo por tal la suma de todos los hombres concretos) y el concepto de hombre, según se expresa en su definición. (3) Se puede hablar también de diez (u ocho) categorías aristotélicas en el sentido de los modos de la predicación por él distinguidos, siempre que se enuncia una cosa de otra (*Anal. post.* I, 22, 83a22) y en sentido más propio (ἁπλῶς —*Anal. post.* I, 22, 83a20). Así es como se distingue un modo de predicación esencial, un modo de predicación cuantitativa, cualitativa, etc.[141]. La primera tiene lugar cuando se predica algo dentro de la misma categoría; las otras, cuando se predica de la substancia algo perteneciente a la categoría accidental correspondiente. De las categorías tomadas en este último sentido han recibido también el nombre de «categoría» las consideradas en los sentidos anteriores.

Con todo, son las categorías mencionadas en primer lugar aquellas a las que hemos de referirnos ante todo y principalmente. Y éstas, a su vez, son consideradas por Aristóteles en tres respectos (que son, en todo caso, expresión de una misma idea, aunque desde diferentes perspectivas). Así, son entendidas: (1) como los diferentes significados del ὄν[142] —que se distinguen, como vimos, según su diferente modo de existencia en el ente en el que todo es, i. e. en la substancia primera; (2) como los géneros supremos en los que ha de quedar contenido cualquier ente en sentido propio[143]; (3) como los predicados supremos de la substancia primera[144], cuyos modos de predicación resultan determinantes para la totalidad de las clases de cosas en ellos contenidas. Definidas de este último modo, todas las categorías (también las accidentales) se nos presentan como cosas concretas, mientras que el segundo modo no toma en consideración su inherencia en la substancia primera, y más bien, abstrayendo de ésta, atiende sólo a la relación con los géneros, especies e individuos pertenecientes a la propia categoría, subordinados a ella. Por esta razón, en el plano lingüístico, de la misma manera que la consideración de las categorías y los conceptos a ellas subordinados como predicados de la substancia primera se corresponde sólo con las formas concretas, para el tratamiento de las categorías como géneros parece más adecuada la forma de los abstractos (en el caso de las categorías accidentales). Así, en el libro III de *Tópicos* se dice que el género no es lo justo, sino la justicia[145].

No obstante, a la hora de escoger una denominación para las categorías, Aristóteles ha hecho bien optando por una que las caracteriza en lo que de peculiares tienen tales conceptos, según se expresa en el tercer modo de consideración. Sólo raramente las denomina γένη, si se compara con la frecuencia en que usa la denominación de κατηγορίαι, mucho más habitual. No sólo son

predicados como otros, sino que son los predicados supremos de cada uno de los órdenes, los predicados κατ' ἐξοχήν, que no pueden ser ya sujeto de predicados superiores. Pero no son sólo esto: son predicados en los que se recapitula íntegramente toda la multiplicidad de los modos de predicación; son predicados que determinan el modo de predicación de toda una suma de cosas predicables; son predicados cuyo concepto completo tiene su contenido y su definición en la caracterización de su remisión a la substancia primera —que se da a conocer en la peculiaridad de sus modos de predicación respecto de la misma. Toda la diversidad ontológica de los géneros supremos y todo su significado conceptual se manifiesta, pues, en el modo en que son predicados de la substancia primera.

Con estas observaciones, quizá, no nos hallamos demasiado lejos del punto de vista que Prantl enuncia en el primer tomo de su *Historia de la lógica*, del que citaremos algunos pasajes, a efectos de comparación: «En esto *común* —nos dice— coinciden en Aristóteles la determinación genérica concreta de lo objetivamente ente y la inconmovible consistencia del enunciar humano, que se opone al sensualismo incoherente. Con ello, he enunciado el principio de las categorías aristotélicas»[146]. Y, más abajo, prosigue: «El punto de vista rector sigue siendo la idea de que los géneros supremos deben basarse en una determinación concreta común, que corresponde al ente común por ellos abarcado como su substrato y que, en consecuencia, se enuncia de éste en forma predicativa como de su sujeto. Por ello, no todo predicado es una categoría, al igual que tampoco lo es todo género, sino que las categorías son los predicados genéricos más comunes, esto es, determinaciones genéricas que no pueden considerarse ya sujetos de predicaciones superiores, sino que enuncian la determinación predicativamente, abarcándolos a todos en común»[147]. «La base ontológica de las categorías es el proceso de realización de

la determinación en general, que conduce a la concreción»[148]. «La determinación de la designación nominal del predicado genérico debe ser la expresión y la comprensión de las determinaciones concretas en las que el proceso de realización se va depositando hasta llegar a la multiplicidad del ente»[149]. Estas últimas afirmaciones tienen un cierto parentesco con lo que hemos dicho en el capítulo precedente sobre la diferencia de la relación de δύναμις y ἐνέργεια, que es fundamental en la distinción de los géneros supremos. Con todo, la concordancia no es total, y la divergencia entre ambas concepciones se expresa con especial claridad en el hecho de que Prantl, como vimos, se ve conducido por la suya a negar que haya un número determinado de categorías, mientras que nuestra interpretación demanda necesariamente un número semejante.

En este punto estamos, por tanto, más cerca de los planteamientos de Brandis, Bonitz y Trendelenburg. Con este último compartimos también la afirmación de que todas las cosas que caen bajo una categoría son predicables de la misma manera que ésta —y por ello precisamente hemos hablado ya con anterioridad de diez u ocho «series de cosas predicables». Esto nos fuerza a intentar también responder brevemente al reproche planteado a propósito de la substancia primera, que pertenece obviamente al primer género y que, por consiguiente, debería ser también predicable. Es fácil afrontarlo, concediendo este punto en la medida en que ello viene demandado por nuestras afirmaciones. Pues, de hecho, sólo hemos hablado de una predicación cuyo sujeto es la substancia primera, y nadie negará que la substancia primera puede predicarse de sí misma. Tampoco lo hace Aristóteles, que sólo excluye expresamente (en *Anal. prior.* I, 27; *Phys.* I, 7 y *Metaph. Z*, 3[150]) la posibilidad de una predicación *respecto de otro.* Y en *Metaph. Z*, 13 sólo se dice: «Nada de aquello que se predica *en general* es una substancia individual»[151].

La predicación de una cosa respecto de sí misma dista tanto de ser un κατηγορεῖν κατὰ συμβεβηκός como la predicación del concepto superior respecto del inferior —cosa que, además de ser clara en sí misma, se revela nítidamente como la opinión de Aristóteles en pasajes como *Top.* I, 9 y *Anal. post.* I, 22[152]. La πρώτη οὐσία es ὂν καθ' αὐτό y es también κατηγορούμενον καθ' αὐτό.

Decimos:

§ 8. Tesis VII: El hecho de que las categorías se distingan según los diferentes modos de la predicación no conduce a una confusión de la división categorial con la que se da entre los cinco universales que Aristóteles denomina τὰ περί τινος κατηγορούμενα (Top. I, 8, 103b7). Éstos se distinguen por el grado de la fuerza definitoria que hay en el predicado para la determinación del sujeto, según un mayor o menor ser ὁρικόν

Una vez que nuestra investigación ha puesto de manifiesto que las categorías se distinguen según los modos de la predicación, se podría temer que, con ello, se desdibuje la diferencia entre las dos divisiones consideradas sucesivamente en los *Tópicos* de Aristóteles (capítulos 4-8 y 9), a saber, entre aquella conforme a la cual πᾶν τὸ περί τινος κατηγορούμενον (103b7) se divide en ὅρος, ἴδιον, γένος y συμβεβηκός (*Top.* I, 4, 101b17), y aquella según la cual τὰ κατηγορούμηνα se dividen en τι εστι, ποσόν, ποιόν, πρός τι, ποῦ, ποτέ, etc. (*Top.* I, 9). Y en conexión con ello se podrían, quizá, traer también a colación las perplejidades en que parece caer Aristóteles cuando confluyen ambas divisiones y cuando se trata de ensamblar la una con la otra —por ejemplo, al tratar de la categoría de οὐσία, donde el concepto de διαφορά le plantea dudas y dificultades en lo referente a su subsunción[153].

Con todo, la radical diversidad de ambas divisiones, que resulta evidente a primera vista, no se desdibuja en modo alguno. Pues, en primer lugar, cuando tomamos las categorías en el sentido en que constituyen los géneros supremos de las cosas, lo que se descompone en esa división no es ni κατηγορία ni κατηγορούμενον, sino el ὄν. Y menos aún podría serlo el περί τινος κατηγορούμενον sin más, sino más bien el περὶ πρώτης οὐσίας κατηγορούμενον. Con ello, los miembros de la división categorial son conceptos reales (*v. supra*), y las diferentes preguntas que se plantean a propósito de la substancia primera y que, en sus diferentes direcciones, se corresponden con las diferencias de las categorías (*v. supra*) son preguntas reales. Por ejemplo, pregunto: ¿qué es Sócrates? Un hombre. ¿Cómo es de alto? Cinco pies. ¿Qué cualidades tiene? Es blanco, etc. Aquí, tanto la pregunta como la respuesta tienen contenido real, pues el ser del hombre, de lo que mide cinco pies, de lo blanco, es un ser real. Por el contrario, los miembros de la otra división son meras intenciones segundas y, por tanto, todos ellos, meros ὄντα ὡς ἀληθές[154], respecto de los cuales cabe, desde luego, hacer una afirmación de carácter positivo, pero que no poseen consistencia alguna en las cosas mismas, fuera de la mente pensante. También respecto de ellos varían las preguntas, pero se trata de una diferencia de preguntas puramente racionales, como por ejemplo cuando pregunto: ¿cuál es la definición del hombre? ¿Cuál es su género? ¿Es esto, es aquello su *proprium*? ¿Su diferencia? ¿Su accidente?[155]. Desde luego, alguien que, al preguntar por la definición de hombre recibe como respuesta que se trata de un ζῷον πεζὸν δίπουν /animal bípedo implume/ podría pensar que la pregunta y la respuesta deben considerarse aquí tan reales como en los casos anteriores, pues también esto es algo real. Pero debe observarse que la respuesta es, aquí, «ζῷον πεζὸν δίπουν es la definición de hombre». La definición en tanto que definición, el géne-

ro en tanto que género, etc., como en general el universal en cuanto tal, no existen fuera del entendimiento que abstrae y, por consiguiente, tampoco el ζῷον πεζὸν δίπουν existe como *definición* en las cosas. Como tal, es intención segunda, y tan puro ὂν ὡς ἀληθές como cualquier otro.

Con todo, también la división de la κατηγορία en los diferentes modos de predicación (σχήματα τῆς κατηγορίας), que según lo dicho más arriba se corresponde con la división del ὄν en las diferentes categorías, debe por ello mismo distinguirse radicalmente y en no menor grado de aquella otra división de los κατηγορούμενα en definición, género, propio, etc. Tampoco aquí resulta difícil darse cuenta de la diferencia. Como algo sólo puede predicarse de un sujeto en la medida en que es idéntico con él, bien porque pertenece a su esencia (esencialmente), bien porque existe de algún modo en él como en su substrato (según el *suppositum*), habrá que distinguir tantas figuras de la predicación cuantos modos de remisión del predicado al sujeto sean posibles y capaces de permitir que se dé una predicación en sentido estricto. Por el contrario, en esta otra división en género, definición, etc., el principio de distinción es la medida en que un concepto resulta ὁρικός para otro (*Top.* I, 6, 102b34) esto es, en que dicho concepto, al predicarse de otro, lo determina, como hacen de manera completa la especie y la definición, mientras que respecto de los demás se trataría de un grado de aproximación al ὅρος. A esta medida se vincula también la dificultad o facilidad del método en lo referente a pruebas o refutaciones. La definición contiene en sí todo lo que los demás poseen en términos de fuerza definitoria. Ella nos entrega la esencia misma, y lo hace de manera perfecta. Y por ello mismo resulta facilísimo mostrar que algo no es la definición de la cosa, pero dificilísimo mostrar que sí lo es[156]. Para que algo pueda predicarse de algo como la definición de lo definido se requieren tres cosas: (1) que

se pueda decir de ello con verdad en general; (2) que contenga algo perteneciente a la esencia del sujeto (es decir, que sea ἐν τῷ τί ἐστι[157]), que no sólo se predique κατὰ τοὔνομα, sino también κατὰ τὸν λόγον[158]); (3) que sea convertible con el sujeto. Si un atributo posee sólo lo primero, decimos que es συμβεβηκός. Si además de predicabilidad posee también esencialidad, aunque sin convertibilidad, decimos que es γενικόν o γένος, en el sentido de que también incluye la diferencia específica[159]. Si, por el contrario, posee predicabilidad y convertibilidad con el sujeto, pero no esencialidad, decimos que se trata de un ἴδιον. Si no le falta ninguno de los tres atributos, decimos que es ὅρος[160].

Decimos:

§ 9. Tesis VIII: Las categorías deben ser conceptualmente distintas, esto es, un mismo concepto no puede pertenecer directamente a dos categorías distintas

Una vez descubierto el principio de distinción de las categorías, nos proponemos ahora resumir en unos cuantos enunciados las consecuencias que de él se siguen en referencia al modo y magnitud de las diferencias entre las cosas pertenecientes a las diferentes categorías. Ahora bien, como es sabido, hay una doble manera en que algo puede ser uno con otra cosa, o diferente de otra cosa. La primera es la identidad o diferencia objetiva; la segunda, la conceptual. También Aristóteles conoce ambas. Así, por ejemplo, en el libro IV de *Metafísica*, cuando investiga la relación mutua entre el ὄν y el ἕν, establece que ambos son objetivamente lo mismo, pero conceptualmente distintos[161]. Y resultaría fácil aducir otros ejemplos, en los que, según Aristóteles, pese a haber identidad objetiva, los conceptos permanecen distintos[162]. Y viceversa: también son numerosos los casos en los que dos

cosas son idénticas en un concepto, pero siguen siendo dos realidades distintas, al modo en que bajo cualquier κοινῇ κατηγορούμενον queda comprendido todo un conjunto de cosas conceptualmente idénticas pero realmente distintas —por ejemplo, Sócrates y Platón son idénticos en tanto que hombres, etc.

Decimos, pues, en primer lugar: la diferencia de las categorías debe ser conceptual, no puede suceder que una misma cosa, según un mismo concepto, o que muchas cosas, en la medida en que les corresponde un mismo concepto, se subordinen directamente a series categoriales diferentes.

Es fácil probar este punto desde los principios aristotélicos. Pues, en primer lugar, que toda categoría es un concepto distinto de los restantes géneros supremos es algo que resulta evidente de suyo, pues de lo contrario no serían, justamente, géneros distintos. Los dos conceptos distintos serían *un* género, con diferentes denominaciones —por ejemplo, τί ἐστι y οὐσία. Cada uno tiene también su propio modo de ser, su especial modo de remisión a la substancia primera.

Pero de ello se sigue también, inmediatamente, la imposibilidad de que las cosas, según un mismo concepto, puedan subordinarse a diferentes categorías. Pues es imposible que un mismo concepto tenga géneros coordinados (no subordinados y supraordinados entre sí). Las categorías, en cambio, están coordinadas como géneros supremos, ninguna de ellas se deja reducir a un concepto superior —y mucho menos la una a la otra[163].

Es cierto que, en algunos pasajes de los *Tópicos*, parece como si Aristóteles eludiera afirmar con determinación la premisa mayor de nuestro razonamiento[164]. Pero, en primer lugar, incluso aquello que Aristóteles mantiene con seguridad en estos pasajes bastaría para probar que es imposible la subordinación de un concepto bajo dos categorías, rechazada por nosotros, pues Aristóteles sólo admite la posibilidad de subsumir dos géneros

dispares en casos extremos, allí donde los dos géneros reaparecen nuevamente unificados en un género superior. Pero tal cosa es imposible en el caso de las categorías, puesto que ellas mismas son los géneros supremos.

Por lo demás, Aristóteles ha expresado de manera clara en otros lugares este mismo punto de vista, que aquí sólo deja entrever. Por ejemplo, en el capítulo 15 del libro II de los *Tópicos*, cuando dice: «Y así es como ambos géneros y sus conceptos se predican del cuervo, cosa que no ocurre con los géneros que no están subordinados entre sí». También en el capítulo 2 del libro IV de los *Tópicos* se contempla esto como algo inconveniente[165]. Pero su punto de vista se revela con especial claridad cuando enseña que géneros distintos tienen distintas diferencias. Pues si géneros distintos no coinciden en sus diferencias, no pueden tampoco, obviamente, contener especies iguales, pues éstas lo que hacen es, precisamente, añadir al género la diferencia[166]. Tal doctrina aparece en *Categorías*, 3: «Géneros diferentes, no subordinados entre sí, tienen también diferencias distintas, como el género animal y el género ciencia. Pues diferencias del animal son, por ejemplo, el marchar sobre patas y lo bípedo, y el tener plumas y el vivir en el agua; y diferencia de la ciencia, en cambio, no es ninguna de éstas, pues la ciencia no se distingue de la ciencia por el ser bípedo»[167]. Lo mismo en el libro II de los *Segundos analíticos*, donde se estudia el orden correcto de las partes de la definición[168]. La diferencia no se halla, por tanto, fuera del género que le es propio, pues para ella debe ser esencial el hecho de dividir ese género, cosa que, de lo contrario, le resultaría accidental. Lo mismo vale también, por consiguiente, a propósito de la especie —respecto de la cual puede compararse lo que se dice en *Metaph*. *Δ*, 6[169]. Especie y diferencia son, en general, conceptos que van hermanados y caen a la par, como se puede advertir especialmente en el capítulo 12 del libro VII de

Metafísica, donde se intenta responder a la pregunta, planteada en los *Analíticos*, sobre cómo es posible que lo definido sea uno cuando se da una pluralidad de notas definitorias. Se aclara allí que, cuando en el proceso de división se alcanzan las diferencias últimas, éstas se igualan a las especies[170], y la definición queda caracterizada como el enunciado formado a partir de las propias diferencias —en las cuales, por tanto, queda comprendida en cierto modo toda la esencia de la definición[171]. Y estas enseñanzas del libro VII hallan su fundamentación en el VIII. Observa allí Aristóteles que «la definición conceptual mediante las diferencias parece ser del εἶδος y de la ἐνέργεια (esto es, de la forma)»[172], cosa que resulta natural si, como se dice allí mismo, la diferencia corresponde a la forma (*v. supra*, p. 151, nota 124). Ahora bien, materias diferentes tienen formas diferentes[173] y es por ellas que se convierten en aquello que son en acto. De la proporcionalidad entre diferencia y forma se sigue, por tanto, que, dependiendo de la diferencia, la esencia completa de la cosa adquirirá tales o cuales determinaciones, y viceversa[174].

§ 10. Tesis IX: La diversidad de las categorías no es necesariamente una diversidad real

Ya en el parágrafo precedente hemos considerado cuán a menudo sucede que la diversidad conceptual no lleva aparejada la real. Pues, con harta frecuencia, el entendimiento, al teorizar, distingue en diferentes conceptos lo que en sí es uno. De la necesidad de una distinción conceptual, por ello, no se sigue en modo alguno para las categorías la necesidad de una distinción real. Con todo, da la impresión de que Aristóteles, al procecer a la división en categorías, ha estatuido en general una diferencia que es algo más que meramente racional. Lo que se propone es,

en efecto, una distinción entre ὄν y ὄν, en concreto, de cosas ἔξω τῆς διανοίας (*Metaph. E*, 4, 1027b31). Con todo, cuando Aristóteles distingue una cosa de otra (en cuanto ente distinto), no designa con ello, en modo alguno, una diversidad real. Esto se desprende claramente del libro *Sobre la interpretación*, cuando en el capítulo 7 se contrapone lo universal a lo particular, y el hombre se contrapone a Calias como una cosa frente a otra[175]. Por la polémica que Aristóteles desarrolla aquí contra los platónicos, se ve claramente que, desde luego, no puede decirse que se trate de realidades objetivamente distintas, ya que para él el universal, tomado como πρᾶγμα, como exterior al pensamiento, sólo tiene existencia en la existencia de la cosa individual. Advertimos igualmente que en *Categorías* la substancia se descompone en substancias primeras y segundas, como si se tratase de cosas completamente distintas. Con todo, la opinión no es, tampoco aquí, que se trate de cosas realmente distintas. Una y otra οὐσία no pueden ser especies distintas de substancias, ya que, antes bien, son las substancias segundas las especies de las primeras[176]. La distinción es, por tanto, puramente racional, del tipo que acabamos de discutir. En cualquier caso, el modo en que se presentan tales distinciones sólo prueba que Aristóteles, por más que de un lado combata el falso realismo, se mantiene también igualmente alejado de los errores del nominalismo, que algunos quisieran atribuirle[177].

Y con esto se aclara el modo y manera en que se expresa a propósito de las categorías. Pues no es en modo alguno su punto de vista que entre todos los géneros supremos por él establecidos y entre todas las cosas pertenecientes a diferentes series categoriales exista una diferencia real. Con todo, las considera cosas distintas. Y el caso es que conceptualmente (y para prescindir del hecho de que entre la mayor parte de las categorías no puede haber tampoco, de hecho, ningún tipo de identidad real) lo son

hasta el punto de que, como hemos visto, ni siquiera participan del concepto de ὄν de la misma manera.

En primer lugar, intentaremos confirmar mediante ejemplos tomados del propio Aristóteles la posibilidad efectiva de una identidad real entre cosas pertenecientes a diferentes categorías, para luego mostrar en qué medida dicha identidad se deja explicar a partir del principio, arriba establecido, conforme al cual se lleva a cabo la división aristotélica de las categorías.

El ejemplo más notable es el que se refiere a las categorías del hacer y el padecer, pues en el libro III de la *Física* y en el pasaje correspondiente del libro K de la *Metafísica* Aristóteles enseña[178] que las categorías ποιεῖν y πάσχειν y todos los conceptos pertenecientes a una y otra son realmente idénticos. Y todavía menos puede admirarnos que la κίνησις —que, según se desprende de estos mismos pasajes, es también realmente idéntica tanto con un ποιεῖν como con un πάσχειν (razón por la cual a estas categorías no les corresponde nuevamente una κίνησις, cf. *Metaph. K*, 12, 1068a14)— sea también remitida a las tres categorías de cantidad, cualidad y lugar (*v. supra*, cap. IV), pues no se encuadra directamente en ellas, sino que se reduce a las mismas en cuanto estado de potencia pura respecto de un ente de dichas categorías.

Otro ejemplo se refiere a las categorías de ποσόν y ποῦ. El propio Aristóteles, en el capítulo 6 de *Categorías*, enumera el lugar entre las especies de la cantidad continua[179]. Pese a todo, hallamos también una categoría propia, el ποῦ, que, teniendo en cuenta los ejemplos aclaratorios (*Categ.* 4, 2a1 y 9; 11b13) y el uso que en todo momento hace de ella Aristóteles, según veremos luego más detenidamente, resulta indudable que, desde el punto de vista real, no es sino el τόπος perteneciente a la cantidad —del que se distingue, pese a todo, según el concepto. Pues el τόπος corresponde, según Aristóteles, a todo aquello que abarca

en el espacio y es su límite[180]. Se trata, por tanto, de una superficie; y, con ello, de una especie de la cantidad[181]. Por el contrario, lo perteneciente a la categoría de ποῦ corresponde, en cuanto tal, a lo abarcado por dicho límite, y recibe su nombre y queda determinado localmente en virtud de él[182]. La relación es semejante a la que se da entre ποιεῖν y πάσχειν. En la medida en que el lugar se predica de lo que limita y determina localmente, queda asignado a la cantidad como género; en la medida, en cambio, en que se predica de lo determinado localmente, constituye la categoría de ποῦ.

También la categoría de ποτέ parece rozarse con la de ποσόν de un modo semejante, pues en el pasaje citado de *Categorías*, 6, también se menciona el tiempo, junto con el lugar, como una de las especies de la cantidad. Con todo, el libro V de *Metafísica* nos enseña, con mayor precisión, que el tiempo no ha de incluirse entre los *quanta* en y por sí mismo, sino sólo reductivamente y κατὰ συμβεβηκός[183]. Por el contrario, si se tiene en cuenta que Aristóteles lo define como «número del movimiento en referencia a lo anterior y lo posterior»[184], parece que ha de ser realmente idéntico con un movimiento local[185], en concreto con el del primer móvil[186], con lo cual debería incluirse en la categoría de πάσχειν, a la vez que constituye la categoría especial de ποτέ cuando se predica de cosas determinadas temporalmente, i.e. que están en el tiempo.

Pienso que los ejemplos aducidos bastan para despejar toda duda sobre la opinión de Aristóteles. Entre las cosas de una u otra categoría no siempre se da una diferencia real, sino que son numerosos los casos de identidad real. Nos resta, en cualquier caso, mostrar cómo este fenómeno, tan llamativo, puede ser compatible con lo que hemos considerado el principio rector de toda la división. Hemos visto que la división de las categorías no es la división de una unidad sinónima, sino análoga, y que

ésta, por consiguiente, no queda definida en sus diferentes miembros por diferencias específicas, sino por diferentes modos de existencia, según la diferente forma de remisión a la substancia primera, de la que se predican las categorías. La variedad de las categorías se correspondía, por tanto, con los diferentes modos de su predicación respecto de la substancia primera. Pues bien, resulta claro que algo realmente idéntico en sí mismo admite perfectamente una variedad en los modos de remisión a la substancia primera y que, incluso, al colocarse en un determinado modo de remisión respecto de la substancia primera, no por ello se priva de la posibilidad de entrar en relación /*Beziehung*/ con otra, con lo cual se dirá de dos substancias distintas. Tal era el caso de ποιεῖν y πάσχειν, donde el movimiento, referido a la substancia que es su término y a la substancia que es su principio, constituye dos categorías distintas, por corresponder de forma distinta a dos sujetos. Y es que el intento de Prantl de unificar ambas en el género superior de la κίνησις[187] es tan poco aristotélico como el proyecto, aún más osado, de reducir todas las categorías a la tríada: οὐσία, πάθος, πρός τι. A todo este proyecto hay que contraponer el pasaje de *Metafísica Δ*, 38, 1024b10, sobre el cual no nos cansaremos de llamar la atención, donde se afirma que las categorías no pueden ni reducirse las unas a las otras ni tampoco a un género superior. Compárese, si no, lo que dice Brandis en su *Exposición sinóptica del sistema aristotélico*[188]. Hemos hallado un caso semejante a propósito de la superficie de un cuerpo, que envuelve espacialmente otro y que, por consiguiente, según Aristóteles, constituye el lugar de éste. Tal lugar, considerado como superficie del cuerpo envolvemente y predicado de él, pertenece naturalmente a la categoría de cantidad. Pero cuando se predica de aquello que contiene y le confiere su determinación local —en la medida, por tanto, en que digo que esto está ἐν ἀγορᾷ (en el

mercado) o aquello ἐν Λυκείῳ (en el Liceo)[189]— no puede ser cantidad de ello, pues le corresponde de manera externa, según un modo de predicación que, en su peculiaridad, distingue a la categoría de ποῦ de los restantes géneros. Lo mismo vale para el tiempo y, en general, siempre que puede darse algún tipo de identidad real entre cosas de diferentes categorías. El principio de división hallado demuestra ser, por tanto, perfectamente capaz de explicar fenómenos que a primera vista resultan tan llamativos como la identidad de diferentes categorías o, incluso, la identidad de categorías completas, despejando así con facilidad reparos que, a muchos, se les podrían antojar contradicciones irresolubles.

Decimos:

§ 11. Tesis X: No todo ὄν καθ' αὑτό real cae directamente en una de las categorías. Las diferencias y las cosas en las que el concepto no existe plenamente se encuadran en el género correspondiente sólo colateralmente, por así decir

Hay una diferencia entre lo que pertenece al género animal y lo que cae directamente bajo ese género, como caballo y caballo individual. Pues también lo característico del caballo como principio, o como parte, o como atributo, debe, en cierta medida, subordinarse al género caballo, por ejemplo el relinchar del caballo, el casco del caballo, etc. Ahora bien, como el hecho de que algo, por ejemplo un ἴδιον, caiga secundariamente bajo un género, no excluye la posibilidad de que caiga también directamente bajo otro (al modo en que el ἴδιον de una substancia puede ser también, acaso, especie de la cualidad, etc.) se plantea aquí la cuestión de si ocurre esto siempre, i.e. de si todo lo que pertenece al ente real (y no es meramente κατὰ συμβεβηκός) cae

siempre directamente, al menos, bajo una de las categorías. Los comentaristas de Aristóteles se manifiestan bastante de acuerdo a la hora de negar esta cuestión[190]. En efecto, cuando menos los conceptos de δύναμις y ἐνέργεια no podrían subordinarse directamente[191] a las categorías, pues el ὄν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ aparece situado en pie de igualdad con el ser que se distribuye según las figuras de las categorías. También para nosotros resulta indudable, por tanto, que no todas las realidades pueden ser directamente subordinadas a las categorías. Se trata, por tanto, de determinar desde principios generales respecto de cuáles es posible una subordinación semejante, y respecto de cuáles es imposible.

Para que algo caiga directamente bajo una categoría se requiere, ante todo, (1) que esté realmente subordinado a ella. Es claro, por consiguiente, que no puede pertenecer directamente a ninguna categoría todo aquello que, rebasando los límites de una categoría, se descubre en todas o en varias, y corresponde de forma análoga, según hemos mostrado, a cosas de uno u otro género. Tal es el caso, por ejemplo, de ἀγαθόν (*Eth. Nicom.* I, 4, 1096a19), de ὄν, de ἕν, de συμβεβηκός, de εἶδος, de ὕλη (*Metaph.* Δ 28, 1024b9), de δύναμις, de ἐνέργεια y de otros. En concreto, parece que también los postpredicamentos se remiten a este punto, pues se dan todos en varias categorías, al menos según una de sus significaciones, allí donde se distinguen varias. Ninguna de estas cosas, por tanto, está subordinada a categoría alguna —menos aún, por tanto, puede decirse que caigan directamente bajo ellas, al modo de la especie o del individuo.

Pues lo que cae directamente bajo un género debe ser especie o individuo —y por esta razón hay que establecer (2) que aquellos conceptos que en la definición de una cosa ocupan el lugar de la diferencia (siempre y cuando se trate de la diferencia

verdadera y esencial de la cosa, utilizada en la definición de la esencia de manera no puramente fortuita, por desconocimiento de la diferencia propiamente dicha —*v. supra* p. 166, nota 174) sólo pueden ser, por así decir, colaterales respecto de la línea propia de la categoría. Pues, según se dice en *Top.* IV, 2,, las diferencias no son ni especies ni individuos —y, por ello, no caen directamente bajo el género[192].

(3) Si las cosas en que el concepto de género no está contenido completamente pertenecen a dicho género sólo reductivamente (como, por ejemplo, arriba dijimos que el casco del caballo no cae directamente bajo el género animal, pues no contiene en su completud el concepto de animal, cosa que sí hace el concepto de caballo), lo mismo habrá de suceder también con las categorías. Éstas no son sino modos determinados del ente; por consiguiente, aquello en lo que no se contiene un ser íntegra y completamente, sólo pertenecerá a la categoría de manera reductiva. Así, las substancias parciales (cabeza, pie, etc.) deben, ciertamente, subordinarse a la categoría de substancia[193], pero no insertarse en la línea de la categoría, como el animal. Según el libro VII de *Metafísica*, cabe distinguir tres tipos de substancias corporales: la materia del cuerpo, su forma y la substancia corporal compuesta de ambas[194]. Pero de éstas, por la misma razón, sólo la primera puede hallar un lugar directamente bajo la categoría, mientras que las otras dos pertenecen a ella sólo reductivamente, como el alma o la forma del metal, en la medida en que el ser vivo y el metal constituyen géneros de la substancia. Ciertamente, respecto de la forma alguien podría tener dudas sobre si no debería considerarse, más bien, especie de la cosa —con lo que, por ejemplo, habría que incluir a la forma substancial entre aquellas δεύτεραι οὐσίαι que ocupan en la línea recta de la categoría un lugar intermedio entre el concepto génerico de οὐσία y el τόδε τι. De hecho, la forma se designa a menudo con

las denominaciones de εἶδος y τὸ τί ἦν εἶναι, que expresa también los conceptos de especie. Pero no hay que dejarse engañar por una mera igualdad de nombre. Como la forma es aquello que da el ser a la cosa, haciendo así que ésta participe de una u otra especie y definición, se la denomina también a veces especie (εἶδος), pero en un sentido distinto del propio. Y lo mismo vale respecto de los nombres τὸ τί ἦν εἶναι y λόγος. La definición de las substancias corporales abstrae, ciertamente, de la materia individual, pero no, en modo alguno, de la materia universal de lo definido. Con ello, es claro que forma y especie no pueden identificarse en tales cosas. Así, por ejemplo, según enseña el capítulo 3 del libro VIII de *Metafísica*[195], el hombre y el alma no son lo mismo. Esta diferencia entre forma y especie puede percibirse con toda claridad en el capítulo 3 del libro VII, donde se habla de forma individual de igual manera que de materia individual y del individuo compuesto de ambas[196]. En la forma debe verse, por tanto, una parte física de la cosa, no lógica. Por consiguiente, no cabe insertarla directamente en una de las categorías, como tampoco a la materia y a otras partes del ente. Si la forma o la materia cayeran directamente bajo la categoría, junto con el compuesto, la consecuencia sería, aparte otras inconveniencias, una perturbación de la sinonimia del concepto de género. Pues «*de un modo* se denomina la materia substancia primera, *de otro distinto* la forma, y *de un tercero* el compuesto de ambas»[197].

Pero lo que vale de las partes del ente (a saber, que el concepto de la categoría no está contenido completamente en ellas) vale también, naturalmente y en mayor grado, respecto de lo que se encuentra en potencia, en cuanto tal. Pues si la materia sólo puede pertenecer, en general, reductivamente y como parte del ser real a la categoría de éste, es obvio que menos aún podrá poseer, en el estado de mera preparación para la forma, la plenitud del ser que resulta necesaria para subordinarse directamente a

la categoría. Lo que es hombre sólo en potencia no es propiamente hombre —se dice en el libro XIV de *Metafísica*— y, por ello, tampoco cae directamente bajo la categoría de hombre. Lo que es en potencia, y precisamente en la medida en que es en potencia, es propiamente un no-ente. Sólo lo que es en acto es propiamente ente. Como lo meramente en potencia no tiene esencia alguna, tampoco tiene concepto; la materia, por sí misma, es incognoscible[198].

Ahora bien, cuando algo que se encuentra en estado de potencia, en cuanto tal, se constituye mediante una forma (como acontece a través de la κίνησις) nos hallamos ante dos estados que son real y conceptualmente la misma cosa: un estado de potencia en referencia a la forma dispuesta y un estado de acto en referencia a la forma mediante la cual se constituye. Por consiguiente, en tal caso, deberá darse una doble subordinación: una directa, bajo la categoría que es en acto mediante la forma (y se trata aquí de la categoría de πάσχειν y de ποιεῖν), pero también una reductiva, bajo la categoría de la forma que es término del movimiento, i.e. según lo dicho más arriba, bajo la categoría de cualidad, cantidad y lugar.

Vemos, con ello, que el ente analizado en el capítulo precedente no sólo es más amplio que el ser acabado, sino también que aquel otro que se distribuye en los géneros de las categorías. *Uno* de los miembros, el ὂν ἐνεργείᾳ, abarca él solo todos los géneros supremos y todo lo que cae directamente bajo ellos. Podemos, pues, con Brandis[199], dar la razón a Prantl cuando dice: «El modo de ser que surge en el proceso de desarrollo de lo potencial a lo actual es aquel que, con ello, alcanza la determinación del ser designado según las formas de la enunciación»[200]. Con todo, parece que sí hay una diferencia racional entre el ente, en tanto que designado como ὂν ἐνεργείᾳ, y el ente, en tanto que designado mediante las formas de

la enunciación. En el primer caso, algo es objeto de consideración en la medida en que posee una forma (ἐνέργεια); en el segundo, en la medida en que tiene una esencia y admite una definición conceptual[201].

Finalmente, (4) del hecho de que las categorías sean géneros parece seguirse necesariamente que sólo pueden subsumirse bajo una categoría cosas susceptibles de definición —en las que, por tanto, las partes lógicas se distinguen como género y diferencia. De acuerdo con ello, habrá que excluir del ámbito de las categorías a todos los espíritus puros. Pues, como en su caso no existe composición física a partir de forma y materia, tampoco puede haber composición lógica en términos de género y diferencia, según hemos dicho ya en varias ocasiones (v. cap. III, § 1, p. 67; cap. 5, § 5, p. 150). Aristóteles, en todo caso, nunca ha extraído esta conclusión, aunque en algún momento parece apuntar a ella[202]. Sin vacilar, en el libro XII de *Metafísica* divide la substancia en tres especies: sensibles-corruptibles, sensibles-incorruptibles y separadas[203]; y en el libro I de *Ética a Nicómaco* se refiere a Dios como ejemplo de bien según la categoría de substancia[204]. En muchos aspectos, la teología aristotélica se muestra en general poco desarrollada —y parece que, en este punto, es innegable una cierta imperfección del sistema. Con ello, el reproche de Plotino[205] (para quien las categorías de Aristóteles son incompletas, pues no se aplican a lo inteligible, τὰ νοητά, ya que la misma οὐσία no puede ser común a lo sensible y a lo inteligible) parece justificado, al menos en la medida en que no puede haber un género común a Dios y a las substancias corporales. «Sólo de forma análoga y homónima pueden ser concebidas como uno y lo mismo», dice en el capítulo 3 del libro VI de las *Enéadas*[206] —y en ello estamos de acuerdo con él sin reservas. Pero nos parece que se equivoca en una cosa, pues propone también categorías para los actos puros (bien que distintas de las que

valen para las cosas sensibles), siendo así que Dios no puede ser concebido bajo ninguna definición ni subordinado bajo ningún género, pues todo ello contradiría la pura simplicidad y actualidad de su esencia. Con todo, Dios habrá de ser, si no subsumido, sí al menos vinculado de manera análoga a la categoría de substancia, por ser ésta la primera en todos los sentidos y la más ente. Pero estas ideas, desarrolladas, no son ya aristotélicas —aunque sí están, desde luego, contenidas en germen en sus doctrinas, y pueden incluso deducirse inmediatamente a partir de sus principios. No será contradecir a estos últimos sino, antes bien, permanecer más fieles a ellos de lo que lo fue el propio Aristóteles, elevar con Agustín la esencia de Dios sobre todas las categorías, ya que no puede ser agotada por ninguna[207].

Hasta aquí, por tanto, lo que había que decir de las cosas que no pueden subordinarse directamente a una de las categorías.

Decimos:

§ 12. Tesis XI: Puesto que el ente que se distribuye en las categorías se dice πρὸς ἕν, y como las propias categorías se distinguen según los diferentes modos de existencia en la substancia primera, no resultará imposible una deducción de la distribución categorial

Simplicio nos informa de que Aristóteles no adujo nunca una razón para las series de géneros, y de que ésta es la causa por la que las expone con diferente orden en diferentes lugares, mientras que Arquitas[208], que sí habría aducido una razón semejante para el orden de las categorías, habría permanecido casi siempre fiel al mismo[209]. A partir de aquí, se ha creído concluir que Aristóteles nunca llegó a aclararse sobre el orden natural de las categorías y que, por ello (pues una cosa parece ir vinculada a la

otra), tampoco intentó nunca derivarlas a partir de un principio. Más aún, se ha negado incluso la posibilidad de una derivación semejante, sosteniendo que no se cumplirían aquí las condiciones que el propio Aristóteles establece al respecto. Así, Brandis afirma que «Aristóteles ni siquiera pudo haber intentado derivarlas a partir de un principio supremo, como se desprende claramente de sus investigaciones sobre el ser y el uno»[210]. Y también Bonitz señala que Aristóteles, teniendo en cuenta las condiciones que él mismo establece para la ἀπόδειξις, no podía siquiera emprender la prueba de su división, pues para ello el ente debería ser un género[211], cosa que según él no es el caso[212]. El hecho de que, pese a todo, Aristóteles estuviera tan convencido de la corrección y completud de su división, se ha querido explicar diciendo que la imposibilidad de la deducción deja, no obstante, la puerta abierta a una especie de constatación experimental[213].

Con todo, el propio Brandis observa que la expresión αἱ διαιρεθεῖσαι κατηγορίαι (*Anal. prior.* I, 37; *Top.* IV, 1; *De anima* I, 402a24; 410a14) apunta a algún tipo de división, aunque desde luego sin aducir en modo alguno la razón de esa división[214]. Y tampoco a Bonitz se le escapa este sentido del término διαίρεσις (i.e. la división de un ámbito conceptual en sus γένη y εἴδη —cf. *Anal. prior.* I, 31; *Anal. post.* II, 13, 96b25) y explica la expresión διαιρέσεις (*Top.* IV, 1, 120b36; 121a6) como διαιρέσεις τοῦ ὄντος /divisiones del ente/. Precisamente este principio de división que Brandis echa en falta es el que nosotros, valiéndonos de premisas enunciadas por el propio Aristóteles y de indicaciones dispersas aquí y allá, hemos intentado determinar como el diferente modo de existencia en la substancia individual. De hecho, la unidad dada en la analogía por respecto a un término común parece del todo suficiente para hacer, aquí, las veces de género, por más que se trate de

una unidad inferior a la del concepto sinónimo para todas sus especies. El propio Aristóteles ha enunciado este punto. En *Anal. post.* I, 28, al comienzo, dice que aunque «es una la ciencia que trata de un género (...), son diferentes aquellas ciencias cuyos principios no surgen de las mismas ni, para la una, de los principios de la otra»[215]. Y en el libro III de *Metafísica* dice que «la misma ciencia del mismo género considera a partir de los mismos principios las propiedades que le corresponden como tal»[216]. Si se toma aquí la palabra género en sentido estricto, las dificultades que de ello se siguen para el objeto de la metafísica no son pequeñas —y Aristóteles no pierde la ocasión de señalarlas— , pues la metafísica no es sino la ciencia que considera el ente en cuanto ente y las propiedades que le corresponden en cuanto tal[217]. Con todo, el modo en que Aristóteles resuelve esta dificultad deja fuera de toda duda que, en este punto, no se trata según él de un sinónimo en sentido estricto. Le basta con que se garantice la unicidad en relación con algo uno, como ocurre en el caso de la analogía respecto del mismo término. He aquí sus palabras: «*Una* ciencia no sólo debe tratar de aquello que participa de un nombre sinónimamente, sino también de aquello que recibe su nombre en referencia a una misma naturaleza. Pues también esto se dice, en un cierto sentido, καθ' ἕν. Es por ello claro que también la consideración del ente en cuanto ente es un asunto de una ciencia»[218]. Habla aquí, por tanto, de especies del ente (y de especies de «uno» en número correspondiente) no de otra manera a como si el ente fuera un género unitario. Y estas así llamadas especies son las categorías[219]. Con ello, del hecho de que el ente no sea sinónimo no se puede extraer ninguna razón para negar la posibildad de una deducción de los conceptos génericos supremos. Antes bien, me parece fuera de toda duda que Aristóteles, de haber reparado en las diferentes posibilidades que se dan a propósito

de los modos de existencia del predicado en el sujeto, bien hubiera podido llegar a una cierta prueba a priori, a una cierta πίστις διὰ συλλογισμοῦ de la completud de su división categorial.

En los escritos de Aristóteles no conservamos ninguna deducción semejante de los géneros supremos —al modo en que sí tenemos una, por ejemplo, de los conceptos que determinan la diferencia de los métodos (*Top.* I, 8, 103b7). Con todo, no me parece verosímil suponer que, siendo posible una πίστις διὰ συλλογισμοῦ, Aristóteles se hubiera conformado con una πίστις διὰ τῆς ἐπαγωγῆς. Además de la expresión αἱ διαιρεθεῖσται κατηγορίαι, considerada por Brandis, también la gran seguridad que Aristóteles manifiesta respecto de la completud de su tabla categorial apunta a algo más que a una mera constatación inductiva, mediante la experiencia. Una constatación semejante, llamada a permanecer siempre incompleta, no podría proporcionar sino una garantía muy incierta, especialmente en el caso de una división como ésta, tan compleja en sus conceptos y tan amplia en su significado, extendida sobre la totalidad de lo real. En todo caso, el peso que inclinaría la balanza en esta cuestión de si Aristóteles ha llegado a hacerse cargo mediante silogismo de la completud de su tabla categorial, sería precisamente el éxito en el intento de llegar a las categorías distinguiendo los modos de ser, que nos proponemos llevar a cabo en el parágrafo siguiente. Para ello, partiremos en todo momento de concepciones aristotélicas y, al tiempo, como ya hemos hecho al establecer el principio de división, hallaremos en indicaciones del propio Aristóteles la confirmación de todos los grados intermedios, análogos, por los que descenderemos desde el ὄν general hasta alcanzar los géneros supremos.

Decimos:

§ 13. Tesis XII: La prueba deductiva de la división categorial debe comenzar con la distinción entre substancia y accidente. La primera no admitirá ya distinciones ulteriores, pero el segundo se descompondrá, primariamente, en dos clases: accidentes absolutos y relaciones; los primeros, a su vez, se descompondrán en inherencias, afecciones y circunstancias externas

El primer paso hacia la deducción de las categorías viene dado por el propio Aristóteles, al establecer la conocida y profunda distinción ontológica que hasta Spinoza respetaba todavía, al afirmar: *omne quod est, aut in se aut in alio est.* La división en οὐσία y συμβεβηκός es una división que, en sus dos miembros, engloba todo lo ente perteneciente a las categorías[220]. Y se trata de una división basada en una diferencia en la existencia en la substancia primera, en una diferencia en la predicación —y que, con ello, se corresponde con el principio de división aducido más arriba[221]. Pues lo que es substancia existe en la substancia primera como idéntico a ella según la esencia, mientras que lo que es accidente existe en ella no como perteneciendo a su esencia, sino como aconteciendo *(accidierend)* o inheriendo en ella en el más amplio sentido de la palabra. Más arriba, con Trendelenburg, hemos caracterizado a la categoría de substancia como categoría del sujeto, pues, allí donde aparece en el predicado, el sujeto (como tal se piensa siempre, para todas las categorías, la substancia primera, *v. supra*) queda, además de nombrado, definido en su concepto, de modo tal que sólo en este caso tiene lugar una comunidad esencial entre sujeto y predicado. Por último, esta diferencia entre οὐσία y συμβεβηκός es mayor que la que puede darse entre los diferentes accidentes; es la primera que salta a la vista y, por ello, marcha en cabeza con pleno derecho[222].

Naturalmente, la identidad de esencia, en tanto que ausencia de toda diferencia real, no admite ya distinciones ulteriores dentro de sí. Aquí, por tanto, llegamos a un género —y todas las divisiones reales ulteriores de la οὐσία sucederán en el modo de la especificación propiamente dicha, como divisiones de un sinónimo por διαφοραί añadidas. Así es como Aristóteles, en el capítulo 1 del libro XII de *Metafísica*, divide la substancia en sensible-corruptible, sensible-incorruptible y separada inmóvil (v. *supra*).

Con todo, se podría quizá hallar una diferencia en el modo de remisión del sujeto al predicado también en el caso de los predicados que se dicen de la substancia primera en virtud de una identidad esencial con ella, señalando que algunos de ellos sólo se identifican con el sujeto según la cosa misma, siendo en cambio más generales y distintos de él en lo que hace a su concepto —como cuando digo «Sócrates es hombre»—, mientras que otros coinciden con él plenamente, tanto desde el punto de vista real como racional —como cuando digo «Sócrates es Sócrates». De esta manera llega Aristóteles en *Categorías* a su distinción entre *τόδε τι* (*πρώτη οὐσία*) y las *δεύτεραι οὐσίαι* (*Categ.* 5, princ.). Sin embargo, es imposible que haya una predicación más esencial que la predicación esencial: la remisión real del predicado al sujeto es en ambos casos la misma, y si se quisiera ver aquí una nueva distinción, por la diferencia en la relación conceptual, tal cosa supondría prolongar el camino iniciado por la división del ser, como ὁμώνυμον κατ' ἀναλογίαν (para llegar hasta las definiciones genéricas), llevándolo más allá de su meta, hasta un punto en que no queda ya diferencia alguna en las relaciones que tenga lugar fuera del entendimiento. Al distinguir substancias primeras y segundas, Aristóteles no nos ofrece en modo alguno las especies en que se divide un género, pero tampoco los géneros en que se divide un análogo. Con todo,

considerada como precursora de la división categorial, tal distinción es un indicio favorable del sentido en que aquélla se mueve.

Si la predicación esencial, por tanto, sólo da lugar a un único modo de predicación y a una única categoría, la no esencial —que hemos denominado en general συμβαίνειν— manifiesta, en cambio, grandes diferencias a primera vista. El συμβεβηκός es sólo, a su vez, un ἀνάλογον, que se dividirá en varias clases según su modo de predicación respecto de la substancia primera. En primer lugar, lo que se dice del sujeto sin ser ello mismo sujeto, puede añadírsele bien en términos absolutos, bien en relación con otra cosa. Los accidentes, por tanto, son accidentes absolutos o relaciones. Por las últimas entendemos, en concreto, ese tipo de ser accidental que no consiste sino en una remisión a algo[223], en una referencia de la substancia de la que se predica a otra cosa, como por ejemplo cuando digo que Aristóteles es más sabio que Hipias, o que Filipo es padre de Alejandro. Tales relaciones tiene un modo de existencia en la substancia distinto al de los restantes accidentes, un diferente modo de dependencia respecto de ella (*Metaph. Γ*, 2, 1003b16). Ambas cosas son idénticas, pues el modo en que la substancia contiene y porta el predicado depende del modo en que subsiste, y el modo en que el accidente depende de la substancia depende de cómo inhiere (*accidieri*). Aristóteles subraya esta diferencia de inexistencia entre accidentes absolutos y relativos, considerándola, tras la que se da entre οὐσία y συμβεβηκός, la mayor que puede darse en general en el modo de existencia —e insiste en ella cuando se propone, frente a los platónicos, aclarar la diferencia material, esto es, la diferencia en la totalidad de la remisión entre sujeto y predicado, respecto de los diferentes modos de ser. De las relaciones, que sólo se vinculan al sujeto de manera completamente laxa y, por así decir, no hacen sino rozarlo, sin modificarlo, se distinguen los restantes accidentes, que afectan verdaderamente.

Con ello, la totalidad del ente categorial se nos presenta dividido en tres clases: «lo uno son substancias (οὐσίαι), lo otro afecciones (πάθη), lo otro relaciones (πρός τι)» (*Metaph. N*, 2)[224]. Brandis observa a este respecto que «Aristóteles tuvo, naturalmente, que excluir a las entidades y relaciones del contexto de las restantes categorías, y escogió para éstas el nombre de afecciones, para indicar así su dependencia respecto de las entidades, que no se da de la misma manera en el caso de las relaciones»[225]. Esto se deja ver con especial claridad allí donde Aristóteles trata del movimiento y de la generación y corrupción de las cosas relativas. A éstas no sólo no les corresponde movimiento alguno en sentido propio, sino que ni siquiera poseen un auténtico devenir, cosa que no está excluida de ninguna otra categoría. Y la razón de ello es que, sin que se dé la más mínima variación en el sujeto, el πρός τι se dice de él unas veces con verdad y otras falsamente. Tal es la doctrina contenida en el capítulo 2 del libro V de *Física*, en el pasaje correspondiente del libro XI de *Metafísica* y en el capítulo 1 de *Metafísica* XIV. También en *Categorías* hay testimonios al respecto[226].

Pero si tomamos este predicado, tan laxamente unido al sujeto[227] (razón por la cual esta categoría, la menos substancial, debe figurar al cabo de toda la serie categorial, de la misma manera que la οὐσία en cabeza[228]), y lo separamos de los restantes συμβεβηκότα, en tanto que πάθη, tampoco parece que, con ello, los restantes accidentes se predicen de la substancia todos de la misma manera. Basta recordar al respecto que, según vimos más arriba, el movimiento se refería tanto a aquello de lo que partía como a la substancia llamada a asumir la forma preparada en ella por el movimiento —naturalmente, de manera completamente distinta. Y también hemos visto que el lugar —que en tanto que superficie se atribuía a otro cuerpo, localmente determinado— se predicaba también de manera completamente distinta del cuerpo

del que decimos que se halla en tal sitio. Pues hay, ciertamente, una gran diferencia en el modo en que se predica de algo la llanura o el mercado cuando digo, respectivamente, «este campo es una llanura» o «esta piedra está en la llanura»; «estas casas son o forman el ἀγορά» o «estos cestos, frutas, etc. están ἐν ἀγορᾷ».

En estos ejemplos cabe reconocer, en concreto, tres clases de predicados, que se predican todos ellos de la substancia de manera absoluta, pero no συνωνύμως[229]. Se trata, por tanto, de las tres clases en que se distribuyen primariamente las afecciones o πάθη (para designarlas κατ' ἐξοχήν con una expresión que en Aristóteles aparece con significado más o menos amplio, y modificado de múltiples maneras[230]), de modo tal que, con ellas, queda agotado todo el marco de posibilidades. Pues todo aquello que no es en sí mismo el ser primero y propiamente dicho del que se predica todo lo demás, pero que tampoco es algo completamente falto de esencia y mera sombra se ser (i.e. algo que, más que ser en sí mismo una cosa, lo que hace es acompañar a otra cosa), como la relación —todo aquello que no es ni una cosa ni otra, digo, se puede atribuir a la substancia de la que se predica bien porque se halla en ella, bien porque se halla fuera de ella, bien porque se halla parcialmente en ella y parcialmente fuera de ella. Un cuarto caso no es concebible. Si ocurre lo primero, la remisión será un ἐνεῖναι propiamente dicho, el más aproximado a aquel en que se halla la forma substancial respecto de la πρώτη οὐσία. Podemos denominar a esos accidentes, como el color, la extensión y semejantes, *inherencias* en sentido especial. Si, por el contrario, el predicado existe completamente fuera del sujeto, como por ejemplo el lugar fuera de lo que se encuentra en tal lugar, de manera tal que el sujeto sólo queda determinado por él desde fuera, en virtud de una razón especial, podemos denominar a tales accidentes determinaciones externas o *circunstancias* de la substancia. Aristóteles caracteriza claramente

esta forma de denominación externa en los ejemplos elegidos de ποῦ: ἐν ἀγορᾷ, ἐν Λυκείῳ (*Categ.* 4, 2a1) y en *Top.* VI, 6, 144b31 y *Phys.* IV, 12, 221a28 se refiere a los predicados de esta clase como τὰ ἔν τινι. Finalmente, si el predicado se toma en parte desde dentro y en parte desde fuera, por no comportarse respecto del sujeto como una forma respecto de la materia, sino como una operación respecto de la potencia a la que actualiza[231], habrá de ser caracterizado en general como *operación* o κίνησις, tal y como Aristóteles los denomina a menudo[232]. Aquí, ora el principio, ora el término del predicado está dentro o fuera del sujeto, pues la operación es, como dice Aristóteles, algo intermedio entre lo que opera y lo que sufre la operación[233].

De estas tres clases, consideremos por lo pronto la primera, la de los accidentes inherentes. ¿Se dará entre ellos una nueva analogía? ¿O debemos más bien mantener la inherencia como género y categoría? Las substancias sensibles, a las que debemos remitirnos en primer lugar, por ser las más cognoscibles y seguras para nosotros[234] (o, si somos más estrictos, por ser las únicas contenidas en el género[235]) no se revelan al examen filosófico de Aristóteles como substancias simples, sino que su esencia viene constituida por una composición de materia y forma, siendo la segunda la que actualiza a la primera, confiriéndole ser y esencia. Pero cada uno de estos principios desempeña, respecto del compuesto, un papel esencial, completamente distinto al del otro, ya que el primero es su δύναμις y el segundo su ἐντελέχεια[236]. De ello se sigue que también los accidentes de la substancia que inhieren en ella, propiamente hablando, tendrán una posición completamente distinta respecto de la substancia, es decir, inherirán en ella de manera completamente distinta, dependiendo de si le corresponden del lado de la materia o de la forma.

A partir de la materia de la substancia se da el *quantum* (ποσόν). Éste, de acuerdo con el carácter potencial del principio material, se explica de la siguiente manera: «Se denomina un *quantum* a lo que puede ser dividido en lo que existe en él y es capaz de ser un todo por sí y una substancia individual»[237]. Este vínculo con el principio material se pone también de manifiesto, muy especialmente, en el capítulo 3 del libro VII de la *Metafísica*. Como la materia es el último elemento de la substancia del que ésta se predica todavía en cierto modo (*Metaph. Z*, 3, 1029a24), el *quantum* se presenta aquí como aquello que corresponde primeramente a la substancia, y como lo último que cabe retirar de ella en caso de proceder a una abstracción de los accidentes respecto del sujeto —razón por la cual, para quienes no conocen el principio de la forma substancial, parecería que entonces ya no queda más que la ὕλη[238].

Del otro lado quedan las cualidades, que están emparentadas con la forma de la misma manera que la cantidad con la materia. Pues la cualidad enuncia una propiedad, un modo y manera de la substancia, esto es, una determinación o diferenciación en algún respecto. Esta determinación tiene lugar (1) en virtud del ser substancial —y así es como el género queda determinado por la diferencia específica, que es proporcional a la forma, según hemos visto más arriba. Por ello, en el libro V de *Metafísica* la diferencia substancial se presenta como cualidad primera, como cualidad substancial[239]. Pero también tiene lugar (2) una determinación y modificación del sujeto en virtud de un ser accidental, y tal cosa es justamente la categoría de cualidad, de la que ahora tratamos, y que es también una diferencia. Ya que, o bien determina y diferencia al sujeto según la cantidad (tales cualidades son las figuras[240]); o bien los diferencia en atención a la esencia de la cosa, existiendo en ésta como determinación apropiada o no apropiada a su naturaleza —por ejemplo, como un cuerpo sano

y un cuerpo enfermo quedan diferenciados en razón de estas propiedades, y bien o mal dispuestos según su naturaleza—, y se trata entonces de las ἕξεις y διαθέσεις de las categorías[241]. Por último, hay cualidades que diferencian al sujeto según una operación, como por ejemplo el calor y otras cosas semejantes. En breve, por muy distintas que puedan ser las especies de la cualidad, siempre habrán de portar en sí, para poder pertenecer a esta categoría, el carácter de lo determinante y lo diferenciante, y por consiguiente el parentesco con la forma —que es lo que distingue a esta categoría de la de cantidad[242]. Así, Trendelenburg afirma: «De la misma manera que el *quantum* resulta de la materia de la substancia, de la forma resulta la cualidad»[243]. Y apunta también que, de acuerdo con ello, es preciso reconocer al *quale* la prioridad frente al *quantum*, en concordancia con *Metaph. Λ*, 1.: «Así, lo primero es la substancia, a ésta sigue la cualidad, a ésta la cantidad»[244], ello a pesar de que en otros pasajes la sucesión inversa resulta más apropiada. Aristóteles otorga casi siempre el primer lugar a la cualidad[245], quizá porque la forma —a la que sigue— es el principio más potente, y es más substancia que la materia. En cualquier caso, tanto un ordenamiento como el otro tienen su justificación, y también hay motivos para preferir el orden propuesto por Trendelenburg, por las razones que él mismo desarrolla en p. 77 y s. Sea como fuere, aquí nos interesa simplemente mostrar que los accidentes propiamente inherentes permiten distinguir a su vez un doble modo de inherencia y, por tanto, un doble modo de predicación; y que, por consiguiente, la inherencia, como el accidente, no es todavía un género, sino un κοινὸν κατ᾽ ἀναλογίαν para los géneros de la *cantidad* y la *cualidad*[246].

A la clase de los accidentes inherentes debe seguir, si se quiere hacer justicia a su relevancia ontológica[247], descendiendo gradualmente desde los modos de predicación más intrínsecos hasta

los más extrínsecos, la clase de la κίνησις. Si en los predicados de la primera clase era la inherencia aquello en virtud de lo cual el predicado se añadía al sujeto, aquí es la causalidad lo que permite la predicación del uno respecto del otro. Sólo en virtud de la conexión que ella establece entre substancias individuales se cumple una condición aducida como rasgo distintivo de esta segunda clase de predicados accidentales, a saber, que aquello de lo cual se toma el predicado se refiera a algo en el sujeto, y se refiera a algo fuera del mismo, como elemento intermedio entre ambos[248]. El golpear está en el que golpea, según su principio, y en el golpeado según su término; puede, por tanto, predicarse tanto del uno como del otro, por hallarse, por así decir, en el medio entre uno y otro. No se trata tanto de un ἐν τῷδε como de un πρὸς τόδε, según oímos a Aristóteles caracterizarlo más arriba, de manera no inadecuada (*Metaph. Θ*, 6, 1048b6). Y no cabe replicar, a este respecto, que el propio Aristóteles afirma que la κίνησις está en lo movido (por ejemplo, en *Phys.* III, 3, 202a13 y en otros pasajes más arriba examinados), pues allí no recurre a la κίνησις para dar lugar a determinadas categorías, sino para explicar cómo ocurren ἐνέργεια y δύναμις en las diferentes categorías, cosa que sólo puede hacerse mediante la reducción al género del término, de la que ya hemos hablado más arriba. Y éste no existe en lo moviente, sino en lo movido —por ejemplo, en el movimiento que va del negro al blanco, uno y otro término, y asimismo los grados cromáticos que, mientras dura el movimiento, deben considerarse términos de sus partes, se encuentran en lo que deviene blanco. Por el contrario, cuando se trata de que la κίνησις dé lugar a diferentes géneros de ente, tampoco en lo movido cabe atribuirle un ἐν τῷδε εἶναι, sino un πρὸς τόδε o, más exactamente, un ἐπὶ τόδε εἶναι.

De aquí resultan, a primera vista, dos modos de predicación: la operación se predica, bien de aquello en lo que se halla el

principio de la operación[249] y de donde ésta parte (ὑφ' οὗ ἐστιν)[250], i.e. del agente, bien de aquello que es el término de la operación (ἐφ' ὃ ἡ κίνησις)[251], i.e. del paciente. De un lado obtenemos *el hacer* (ποιεῖν), del otro *el padecer* (πάσχειν). Y con ello queda agotado el número de las categorías que resultan aquí posibles.

Sólo resta referirse a una objeción, que cabría suscitar a este respecto. Aristóteles distingue dos tipos de actividades: el hacer propiamente dicho (*facere*, ποιεῖν) y el actuar (*agere*, πράττειν). La actividad en sentido propio es una acto que se dirige a una materia externa (como construir, cortar, etc.). La acción, por el contrario, es un acto que permanece en lo que actúa, como ver, querer y cosas semejantes[252]. Entre el actuar y el sujeto que actúa parece, pues, existir una relación completamente distinta de la que se da entre el hacer y el sujeto que hace. Y si respecto del hacer puede decirse que remite a algo, a saber, que remite a algo fuera del sujeto, el actuar parece, por el contrario, existir completamente en el sujeto. Demanda, por tanto, un modo propio de predicación y constituye, así, una categoría específica, de actividad intransitiva.

Aunque la objeción resulta bastante aparente, una consideración más detallada muestra que sólo es justamente eso, aparente, y que sigue siendo plenamente verdadero que hacer, actuar y padecer sólo pueden constituir dos categorías. Para verlo con claridad es necesario, sobre todo, advertir que nunca, en ningún movimiento, aquello en virtud de lo cual algo se mueve es lo mismo que aquello en virtud de lo cual algo es movido. Pues todo lo que es activo debe estar ἐνεργείᾳ, en la medida justamente en que es activo; y por ello, dicho llanamente, el acto antecede a la potencia[253]. De la nada no deviene nada. Por el contrario, en el paciente al que se dirige la actividad (y en la medida en que debe padecer algo) ha de estar ya δυνάμει aquello que

deviene. Es, pues, evidente que nada mueve en virtud de aquello mismo por lo que es movido, aunque se entienda «movimiento» en el más amplio sentido.

Pero si analizamos ahora las actividades de las que se dice que, en virtud de ellas, algo se mueve por sí mismo, descubriremos que se dividen en dos clases: (1) *Las que sólo son intransitivas en apariencia*, por cuanto no es que algo se mueva a sí mismo, sino que una parte mueve a otra (*Phys*. VII, 1, 241b27). Pero esto, como muestra Aristóteles el comienzo del libro VII de *Física*, ocurre en todos los movimientos en sentido estricto, que él mismo caracteriza como ἐνέργειαι ἀτελοῦς, ἐνέργειαι τοῦ δυνάμει ὄντος (/actualidades imperfectas, actualidades del ente en potencia/ *Phys*. VII, 1, 241b33; 242a15), como por ejemplo en el caso de los movimientos locales[254]. Aristóteles no admite, por tanto, que actividades como περιπατεῖν /pasear/ y τρέχειν /correr/ valgan como auténticamente intransitivas. (2) *Los movimientos realmente intransitivos*. Pero movimientos semejantes no se dan entre los propiamente llamados así, de los que tratan los libros de *Física*. Hay, con todo, otro tipo de movimiento —en la medida en que cabe hablar de movimiento, en términos generales, allí donde tiene un lugar un paso de la δύναμις a la ἐνέργεια[255]. Una actividad intransitiva semejante se da, por ejemplo, en el querer. La voluntad se mueve realmente ella misma. Con todo, si se tiene en cuenta lo visto más arriba, tampoco ella puede ser moviente y movida, agente y paciente, en virtud de una y la misma cosa. Un acto de la voluntad provoca otro acto, pero ninguno se provoca a sí mismo. En la medida en que la voluntad quiere el fin en acto (ἐνεργείᾳ) se reduce a sí misma de la δύναμις a la ἐνέργεια en referencia a aquello que, mediante el discernimiento, reconoce como útil a este fin. Así es como toda una serie de decisiones y actos de la voluntad se siguen unos de otros, siendo siempre el precedente la causa del posterior

—al modo en que, por ejemplo, alguien que quiere viajar a Roma toma también la decisión de viajar por el Mediterráneo, recalar en Marsella y en toda una serie de ciudades, subir al carruaje, etc. Esta serie debe, en todo caso, tener un comienzo, pues no se puede presuponer siempre un nuevo acto de la voluntad. Alguno habrá de ser el primero —y como tampoco éste puede existir desde toda la eternidad, ello nos obliga a suponer un motor externo, a cuyo impulso tiene lugar el primer movimiento de la voluntad. De la misma manera que, en el caso del movimiento físico, el primer movimiento que mueve la naturaleza viene de fuera, lo mismo ocurre también en el caso de la voluntad, si bien aquí el principio *inmediato* del acto de la voluntad puede estar en ella misma[256]. Todo movimiento intransitivo se revela, por tanto, como movimiento secundario.

Con esto, no resulta ya difícil solventar la cuestión planteada. Los intransitivos del primer tipo (que no son, propiamente, intransitivos en sentido alguno) se resuelven ellos mismos en un ποιεῖν y un πάσχειν, pues la parte a la que corresponde el movimiento como hacer y la parte a la que le corresponde como padecer son distintas —y pertenecen, por tanto, a una u otra de estas categorías, según se los considere desde uno u otro punto de vista. El principio y el término se distinguen, así, claramente. Y en lo que respecta a las actividades propiamente inmanentes, resulta que, examinadas con atención, se resuelven también en dos conceptos, que se distribuyen en ambos géneros. Cierto que un mismo sujeto es a la vez agente y paciente, y que tanto el principio como el término de la actividad residen en él. Pero, con todo, ambas cosas continúan siendo distintas realmente: aquello *mediante* lo cual algo se actualiza no es *lo que* se actualiza. Con ello, la operación, por remitir al sujeto de dos formas distintas, se dirá de éste según dos modos de predicación distintos, resultando de ello dos conceptos que se distinguen perfectamente según

las demandas de cada categoría. En tanto en el sujeto se halla el principio de la actividad, no reside en él el término; y en tanto se halla en él éste, no reside en él aquél[257]. El primer acto de la voluntad —que, como vimos, viene provocado por el motor externo— no es intransitivo, sino que desde el punto de vista de la voluntad resulta un mero πάσχειν, según vimos. Con todo, es evidente que su naturaleza es la misma que la de los actos subsiguientes de la voluntad y que, como πάσχειν, se integrará con ellos en un mismo género. Era imposible, pues, contra lo que quiere suponer Trendelenburg[258], que Aristóteles aceptara una tercera categoría, distinta de las de ποιεῖν y πάσχειν. Tal cosa hubiera significado tomar en consideración, simultáneamente, en la constitución de la categoría, dos modos distintos de remisión de una cosa a la substancia primera, i.e. pretender mezclar en *un* concepto dos modos de inexistencia del εἶναι y del ὄν, con lo que dicho concepto dejaría de ser único y simple, según demandan las categorías. Por el contrario, Aristóteles procede correctamente y en consonancia con el principio de división de las categorías cuando reconoce que ambas cosas están contenidas en un género único[259].

Parece, pues, que en esta segunda clase sólo caben dos categorías: hacer y padecer. Con todo, resultaría en cierto modo explicable si viéramos aumentar el número de estas categorías. La actividad era algo intermedio entre dos cosas. A veces, dos cosas parecen comportarse una respecto de la otra de manera tal que entre ambas surge algo intermedio, al modo de la acción, pero sin ser propiamente una actividad. Así, en la primera cosa hallamos un análogo del principio de la actividad; y en la otra un análogo del término de la actividad. Una *quasi*-actividad semejante se da, por ejemplo, según muestra Aristóteles en el capítulo 20 del libro V de *Metafísica*, entre el vestido y el que con él se viste[260]: el vestido protege o adorna; quien con él se viste, queda

protegido o adornado por él. Con todo, proteger o adornar no son una acción en sentido propio y, por consiguiente, no es posible hablar de principio y término en el mismo sentido. Quien analiza el asunto desde este punto de vista, debe terminar habilitando una categoría propia para el «estar vestido», como hizo efectivamente Aristóteles: en *Categorías*, 4, entre los géneros supremos de las categorías enumera también el ἔχειν[261], que aclara mediante ejemplos como «estar calzado» o «estar armado»[262]. También los comentaristas entienden el concepto en términos muy estrictos, limitándolo al hecho de llevar puesta o portar una prenda[263] —y yo debo confesar que apenas me caben dudas sobre la corrección de esta interpretación, pues el propio Aristóteles, cuando en el capítulo 9 repite exactamente los mismos ejemplos, cree haber caracterizado ya el significado de ἔχειν de una forma tan precisa que no resultan ya necesarias aclaraciones ulteriores[264]. Bonitz piensa que «los ejemplos no bastan, ni mucho menos, para proceder a una inducción a partir de ellos»[265]. En realidad, sí que bastan en *un* caso, a saber, si los límites del ἔχειν se trazan de forma tan estricta como para hacer que los conceptos de ὥπλισται /ir armado/ e ὑποδέδεται /estar calzado/ expongan de manera suficiente todo el ámbito del ἔχειν, esto es, si aceptamos como concepto genérico el concepto más restringido común a ambos. La explicación de este fenómeno, tan sorprendente a primera vista, a saber, que algo tan extremadamente particular figure en el número de los géneros supremos, nos la proporciona el ya citado pasaje del libro V de *Metafísica*, que nos muestra a la vez que este tipo de predicación fue incluido por el propio Aristóteles dentro de la κίνησις. Si una ἐνέργεια de este tipo, semejante a la actividad, afectara a una de las cosas partiendo de la otra (esto es, si las armas que me protegen ejercieran un influjo real, positivo, sobre mí), sería necesario, indudablemente, reconocer a dicho influjo un nuevo modo de

accidentalidad y de predicación respecto de la substancia primera —y, por consiguiente, una nueva categoría. Pero si, por el contrario, no se da nada más que una relación entre ambos, que luego se confunde fácilmente con una actividad real, como muestra el uso lingüístico (i.e. si el influjo activo es sólo una ficción y la diferencia entre ésta y la actividad propiamente dicha es, justamente, la que se da entre la ficción y la realidad), no se trata ya de constituir una categoría, sino de colocar al ἔχειν entre las relaciones, si se atiende a su contenido real, o por el contrario, si se atiende a dicho modo de representación fingida, en tanto que mero ὂν ὡς ἀληθές, de colocarlo bajo las categorías del movimiento propiamente dicho, no ya directa sino sólo reductivamente, al modo en que también las relaciones fingidas se reducen a la categoría de πρός τι, etc.

No nos cabe duda alguna de que todo lo que no es un auténtico ποιεῖν o πάσχειν no puede pretender legítimamente ocupar un lugar en la clase de las κινήσεις. En un examen más detallado, su contenido real se reducirá siempre al de una relación. El propio Aristóteles, según suponen los más importantes investigadores modernos, parece haber excluido más adelante del número de las categorías tanto el ἔχειν como el κεῖσθαι (que se halla en una situación semejante y que, considerado en su contenido real, sólo viene a añadir al ποῦ una determinada relación de las partes[266] —razón por la cual debe incluirse entre las relaciones, en tanto que θέσις, y sólo constituye una categoría específica, κεῖσθαι, cuando se viste con la apariencia de la κίνησις)[267], probablemente subsumiéndolas y reduciéndolas a la manera apuntada por nosotros[268]. Ya en el hecho mismo de que a la categoría pasiva del «estar vestido» no le corresponda ninguna activa, como debería ocurrir en caso de tratarse de una ἐνέργεια real, que influyera sobre el que está vestido desde el propio vestir[269], Aristóteles muestra que, en términos reales, sólo existe una relación,

que no puede poseer ningún otro género de *in*-existencia, ni según un término ni según el otro. El hecho de que Aristóteles, allí donde estudia las diferencias de movimiento en diferentes categorías, no se refiera a éstas[270], es indicio de que pretenden ser algo emparentado al movimiento[271], y hay incluso un pasaje (*Metaph. Z*, 4, 1029b24) en que para ποιεῖν, πάσχειν, κεῖσθαι y ἔχειν aparece sólo la palabra κίνησις. Muestran también estos pasajes algo que aparece todavía con más claridad en otros (por ejemplo, *Anal. post.* I, 22, 83a21; b15 —que, por tener como finalidad la enumeración de las categorías exige, evidentemente, exhaustividad al respecto), a saber, que ἔχειν y κεῖσθαι no son categorías concretas propiamente dichas. Decisivo parece el pasaje de *Metaph. Δ*, 7, al que remite el capítulo 1 del libro Z, que ofrece una división completa de las categorías[272] y donde, no obstante, sólo se ofrecen ocho[273].

Hasta aquí, por tanto, lo referente a las clase de las operaciones o κινήσεις, que queda así limitada a los dos géneros de ποιεῖν y πάσχειν.

Llegamos ahora a la última clase de los accidentes absolutos, aquellos que resultan ser los menos inherentes a su sujeto (pues el predicado procede de fuera) y, por consiguiente, los que menos deben denominarse «entes»: las *circunstancias*. También aquí advertimos inmediatamente una diversidad de predicados, que sólo autoriza a admitir una unidad analógica del modo de predicación. Dos son los patrones que permiten medir y determinar las cosas finitas desde fuera: el lugar y el tiempo —y, desde luego, de manera completamente distinta en uno y otro caso[274]. Necesariamente habrán de dar lugar, por tanto, a dos tipos de predicación, la una para las determinaciones temporales, la otra para las locales. Habrá, pues, como mínimo, dos categorías. Y decimos «como mínimo» porque falta todavía investigar (1) si no podría producirse, bajo otras circunstancias, otra predicación

semejante desde fuera; (2) si estos modos de predicación no muestran, ellos mismos, diferencias ulteriores.

En referencia a lo primero, la aparición de una nueva clase de circunstancias no parece siquiera pensable. Pues, en primer lugar, las diferentes posibilidades de determinación en virtud de una medida externa quedan agotadas en ambos casos por el lugar y el tiempo (las medidas internas de una cosa, como longitud, anchura y altura, no pertenecen a esta clase, pues son inherentes). Y, en segundo lugar, sin la determinación conferida por la medida no resulta siquiera posible una predicación real de lo meramente externo, que debe, con todo, determinar de alguna manera al sujeto, a fin de poseer para él un modo de ser real y un cierto carácter de accidente. Si, respecto de lo que queda determinado, lo meramente externo no resulta siquiera medida, éste no será para él normativo en ningún sentido, y aquél no estará en modo alguno determinado por él.

La segunda cuestión era si los dos modos de predicación aducidos no podrían constituir más de dos categorías, en razón de alguna analogía ulterior. Pero también esto parece imposible. En el caso del tiempo, ello resulta evidente sin más, pues todo lo medido en el tiempo se comporta de la misma manera respecto de la parte de tiempo que le corresponde como medida: lo de hoy, no de otro modo que lo de ayer o lo de hace un año. Cosa distinta ocurre con el lugar: una substancia no sólo puede experimentar diferentes determinaciones locales (en tanto ocupa este o aquel lugar), sino que puede también ocupar el mismo lugar de diferente manera, i.e. con diferente orden de las partes en dicho lugar. En el tiempo hay también, desde luego, un orden de las partes, pero se trata sólo de τάξις, no de θέσις, como enseña Aristóteles en el capítulo 6 de *Categorías*[275] —y de una τάξις que está incluida en el concepto mismo de tiempo[276]. En el lugar, por el contrario, hay una situación. Cuando digo que el bastón

está aquí, lo mismo que cuando digo que el bastón está vertical, cada uno de estos predicados parece ser una circunstancia, una determinación hecha desde fuera mediante el τόπος, pero el modo de predicación parece, con todo, distinto. Por segunda vez, el κεῖσθαι eleva la pretensión de constituir una categoría propia.

¿Qué es la situación? Evidentemente, no otra cosa sino el orden de lo que posee partes, respecto del lugar[277]. Por ello, cuando de algo que se encuentra en un sitio sé, además, que está allí en posición vertical, lo que conozco es simplemente, junto al lugar de la cosa, la mutua relación de sus partes respecto de la determinación local. Con ello, Aristóteles tiene razón al enumerar a la θέσις entre las especies de la relación (*Categ.* 7, 6b11)[278]. Tampoco tiene, de este modo, generación y corrupción independientes, pues desde el momento en que cada una de las partes ha asumido un lugar determinado[279], la relación entre ellas viene dada de suyo. Evidentemente, esta relación es un accidente de las partes: la superior se halla, por su situación, encima de la inferior; la posterior, detrás de la anterior, etc.[280]. Pero los accidentes de las partes se predican también del todo al que pertenecen: el pelo es rubio —y, por consiguiente, también el hombre es rubio (a saber, en su pelo); la mano está herida —y, por consiguiente, también el hombre está herido (en la mano); la cabeza está aquí y el pie allí —por consiguiente, el hombre está aquí y allí. De igual manera, también la relación entre las partes se predica del todo. Si un huevo muestra colores distintos en lugares distintos, yo predico la relación de las partes (en lo referente a sus colores) y digo que el huevo es polícromo. De la misma manera, cuando la cabeza de un hombre se halla con las restantes partes del cuerpo en una relación local tal que la cabeza es lo que está más abajo, y las otras partes están arriba, digo del hombre completo que está cabeza abajo, etc. Lingüísticamente, la relación ya no aparece (como ocurre siempre que lo ἀνώτερον es un

ἀνώτερον τοῦ κατωτέρου y que lo κατώτερον es un κατώτερον τοῦ ἀνωτέρου). Al «cabeza abajo» no le puedo añadir ningún τινὸς —que es, en todos los demás casos, el signo lingüístico de la relación[281]. Con todo, es notorio que esto no entraña diferencia alguna según el ser. El predicado «polícromo» pertenece a la categoría de relación tanto como el predicado «ser de distinto color» (aquello que es de un color distinto de lo que es de otro color) y la θέσις no ha de tener, para el todo, ningún otro ser más substancial que ese ser débil, característico de la relación, en que se hallan unas partes respecto de otras, y que ahora se traslada al todo. La *in*-existencia en el todo no es aquí, ciertamente, algo nuevo, añadido a la que se daba en las partes; ocurre más bien que, como consecuencia de ésta y en atención a las partes, el mismo accidente se atribuye también al todo.

De esta manera, no obstante, parece que el todo experimenta a través de sus partes una determinación que resulta semejante a un padecer, y que da pie a fingir una *quasi*-acción, una suerte de influjo positivo entre las partes y el todo al que dichas partes confieren su situación. Tal es la razón por la que el κεῖσθαι se postula como algo más que una mera θέσις y aspira a integrarse en la clase de la κίνησις, lo mismo que el ἔχειν (v. *supra*). No obstante, una comprensión rigurosa de las categorías no permite nunca dar cabida en el orden directo a nada que sólo existe en el entendimiento —y, por consiguiente, tampoco permite esto, como ya hemos visto.

Así pues, en la tercera clase obtenemos también sólo dos categorías: (1) ποῦ, en la que se predica el lugar de lo que en él se encuentra; (2) ποτέ, en la que se predica el tiempo de lo que viene determinado por él como medida. Que tal concepción de ποῦ y ποτέ es realmente la de Aristóteles, vienen a confirmarlo ahora algunos pasajes del *Phys.* IV:

(1) *Para la categoría de ποῦ*: —El ποῦ había sido explicado por Aristóteles en *Categorías* recurriendo a ejemplos como ἐν ἀγορᾷ, ἐν Λυκείῳ. Con ello concuerda perfectamente lo que ahora leemos en el libro IV de *Física*. Se muestra aquí cómo algo puede hallarse en un determinado lugar, y se dice (212a31): ᾧ μὲν οὖν σώματι ἔστι τι ἐκτὸς σῶμα περιέχον αὐτό, τοῦτό ἐστιν ἐν τόπῳ[282], ᾧ δὲ μή, οὔ /Así pues, está en un lugar aquel cuerpo que tiene un cuerpo que lo contiene, y el que no, no/. Y este «estar en un lugar» viene explicado como «estar πού» (ib. b14): τὸ γάρ που αὐτό τ' ἐστί τι, καὶ ἔτι ἄλλο τι δεῖ εἶναι παρὰ τοῦτο ἐν ᾧ ὅ περιέχει /Pues lo que está en un círculo es ello mismo algo, y además tiene que haber fuera de ello otra cosa en la cual esté, es decir, que la contiene/. E inmediatamente antes, πού se presenta como significando lo mismo que ἐν τόπῳ (ib. b8): οὔ που... οὐδ' ἔν τινι τόπῳ / <el cielo> no está en ningún sitio ni en lugar alguno/. Compárese también: ib. 6, 213b7, etc. Lo mismo se dice en *Phys.* III, 5, 206a2: τό γε ποῦ ἐν τόπῳ καὶ τὸ ἐν τόπῳ ποῦ /Pero además, lo que está en algún sitio está en un lugar/. No hay duda de que se trata, aquí, de la categoría de πού, como viene a confirmar *Top.* VI, 6, 144b31: ὁρᾶν δὲ καὶ εἰ τὸ *ἔν τινι* διαφορὰν ἀποδέδωκεν οὐσίας· οὐ δοκεῖ γὰρ διαφέρειν οὐσία οὐσίας τῷ ποῦ εἶναι /Ver también si se ha dado lo que está en una cosa como diferencia de la substancia, pues no parece que una substancia difiera de otra por estar en un sitio u otro/. Una confirmación especial nos la ofrece, por último, *Phys.* VIII, 7, 261a20: ἥκιστα τῆς οὐσίας ἐξίσταται τὸ κινούμενον τῶν κινήσεων ἐν τῷ φέρεσθαι· κατὰ μόνην γὰρ *οὐδὲν μεταβάλλει τοῦ εἶναι*, ὥσπερ ἀλλοιουμένου μὲν τὸ ποιόν, αὐξανομένου δὲ καὶ φθίνοντος τὸ ποσόν /Es en la traslación, entre los movimientos, en el que menos se aleja de su esencia aquello que se mueve: es el único en que nada cambia de su ser, como en la que se altera cambia la cualidad y la cantidad

en lo que aumenta o disminuye/. Los movimientos, como ya vimos, se dividen según las tres categorías en que acontecen, y la φορά es el movimiento en la categoría de πού. Tal categoría es, pues, algo cuyas variaciones no alteran intrínsecamente la substancia. Con ello, el πού categorial es un predicado externo, que coincide con el ἐν τόπῳ, según nosotros lo hemos interpretado.

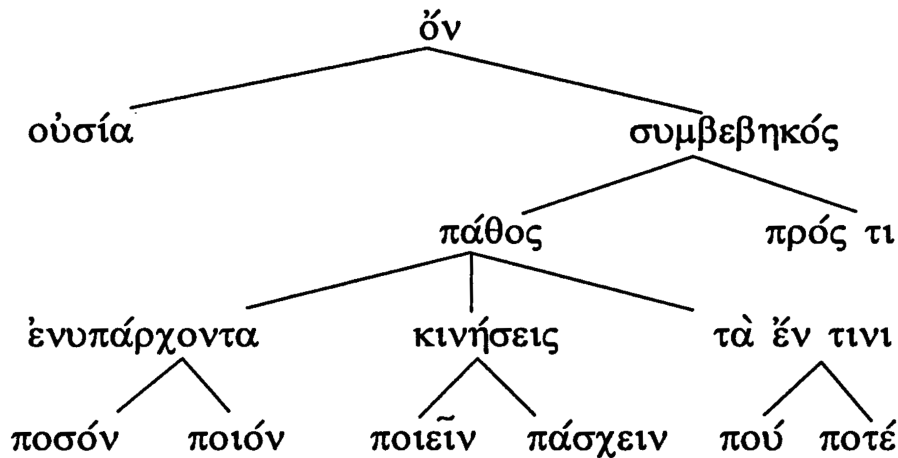
(2) *Para la categoría de ποτέ*: — De la misma manera que el πού corresponde al ἐν τόπῳ, el ποτέ corresponde al ἐν χρόνῳ[283] que Aristóteles estudia en el mismo libro, capítulo 12. En 221a7, define el ἐν χρόνῳ εἶναι de la siguiente manera: δῆλον δ' ὅτι καὶ τοῖς ἄλλοις τοῦτ' ἔστι τὸ ἐν χρόνῳ εἶναι, τὸ μετρεῖσθαι αὐτῶν τὸ εἶναι ὑπὸ τοῦ χρόνου /Y es evidente que también para las demás cosas estar en el tiempo es esto: que su ser sea medido por el tiempo/. Con ello, el ἐν χρόνῳ se corresponde perfectamente, en el caso del tiempo, con lo que hemos aprendido sobre ἐν τόπῳ o πού, respecto del lugar (ib. a17): τὰ δὲ πράγματα ὡς ἐν ἀριθμῷ τῷ χρόνῳ ἐστίν. εἰ δὲ τοῦτο περιέχεται ὑπ' ἀριθμοῦ ὥσπερ καὶ τὰ ἐν τόπῳ ὑπὸ τόπου κ. τ. λ. / Las cosas están en el tiempo en el sentido de «estar en el número» y, si es ello es así, son contenidas por el número como las que están en un lugar lo son por el lugar/. Cf. ib. a28: ἀνάγκη πάντα τὰ ἐν χρόνῳ ὄντα περιέχεσθαι ὑπὸ χρόνου, ὥσπερ καὶ *τἆλλα ὅσα ἔν τινί ἐστιν*, οἷον τὰ ἐν τόπῳ ὑπὸ τοῦ τόπου / Todas las cosas que están en el tiempo son contenidas necesariamente por el tiempo, lo mismo que *cuantas cosas están en algo* —como las que están en un lugar— lo son por el lugar/. Y con ello concuerdan perfectamente los ejemplos de *Categ.* 5, 2a2: ποτὲ δὲ οἷον ἐχθές, πέρυσιν /cuándo, como, por ejemplo, ayer, el año pasado/. Como ambos ejemplos están tomados del pasado, alguien podría creer que la categoría de ποτέ es algo limitado en su extensión al pasado y al futuro, según se define en *Phys.*

IV, 13, 222a24: τὸ δὲ ποτέ χρόνος ὡρισμένος πρὸς τὸ πρότερον νῦν, οἷον ποτὲ ἐλήφθη Τροία καὶ ποτὲ ἔσται κατακλυσμός· δεῖ γὰρ πεπεράνθαι πρὸς τὸ νῦν. ἔσται ἄρα ποσός τις ἀπὸ τοῦδε χρόνος καὶ εἰς ἐκεῖνο /La expresión «un día» significa un tiempo limitado con relación al «ahora» en el primer sentido; por ejemplo, «un día fue tomada Troya» o «un día habrá un diluvio» —tiene, pues, que estar limitado con relación al ahora. Por consiguiente, habrá una cierta cantidad de tiempo desde el presente hasta aquello, o lo ha habido hasta el pasado/. Pero, según observa correctamente Trendelenburg[284], la categoría de ποτέ incluye también el presente. Tanto el segundo νῦν como el ποτέ, el ἤδη (inmediatamente), el ἄρτι (hace poco) y el πάλαι (hace mucho) que allí se definen, caen bajo el ἐν χρόνῳ —y éste es, en cuanto ἔν τινι (según Aristóteles denomina a los predicados que nosotros hemos designado con el nombre de circunstancias), el ποτέ categorial, análogo al πού. Éste contiene toda respuesta a la pregunta ποῦ; aquél, toda respuesta a la pregunta πότε, dirigida al τόδε τι: «πότε βαδίζεις; -ἤδη» /¿Cuándo vas a ir a pasear? —Inmediatamente/. «πότε ἦλθες; -ἄρτι» /¿Cuándo has llegado? —Hace poco. (Ib. 13, 222b8; 13)[285].

De esta manera, mediante el establecimiento de los diferentes modos de predicación, hemos llegado a un número determinado de géneros supremos, que tienen en el ὄν una unidad por analogía. Ahora, para concluir, resumiremos brevemente el curso completo de la deducción, pues los diferentes análisis concretos, dispersos aquí y allá, dificultan una visión panorámica del mismo:

El ὄν, excluidos el ὂν κατὰ συμβεβηκός y el ὂν ὡς ἀληθές —que sólo existe en el entendimiento— y todo lo carente de actualidad y plenitud, como el ὂν δυνάμει, abarca como ὄν en sentido estricto todas las especies y géneros de las cosas, y se descompuso primariamente en ***substancia*** y ***accidente***. El

concepto de substancia resultó ser sinónimo para sus géneros inferiores, constituyendo así la primera categoría. El concepto de accidente, por el contrario, se reveló nuevamente como concepto análogo, siendo dividido (atendiendo a la diferencia entre predicados absolutos y aquellos otros que corresponde a un sujeto en referencia a otro) en *accidentes absolutos* y *relaciones*. La relación, o πρός τι, por ser el ente más laxamente vinculado a la substancia y, en consecuencia, el menos ente, vino a constituir la última de las categorías. El accidente absoluto, por su parte, revelaba todavía grandes diferencias en su remisión a la substancia primera y en su modo de predicación respecto de ella, en razón de lo cual se hizo necesario dividirlo en tres grandes clases. La primera comprendía todos los predicados accidentales del πρώτως ὄν que se dicen de él en tanto que propiamente existentes en él (cuyo εἶναι, por tanto, es un auténtico ἔνειναι), esto es, los *accidentes inherentes*, que eran tantos cuantos son los principios internos de la substancia y que, dependiendo de si provenían del lado de la materia o de la forma, se constituían en las dos categorías de cantidad (ποσόν) y cualidad (ποιόν). La segunda clase contenía aquellos predicados que, tomados parcialmente desde dentro y parcialmente desde fuera de la substancia, venían a ser πρὸς τὸ ὑποκείμενον antes que ἐν τῷ ὑποκειμένῳ, quedando caracterizados en general como *operaciones* (κινήσεις). También esta clase contenía dos categorías: ποιεῖν, cuando aquello de lo que se toma el predicado se halla en el sujeto según el principio, y πάσχειν, en el que se halla según el término. Finalmente, también la tercera clase de los accidentes absolutos —en la que el predicado se toma de algo que se encuentra *fuera* del sujeto— se dividió en πού y ποτέ. Y con ello nos pareció que quedaba agotado el número de los modos posibles de predicación, si efectivamente se han de admitir sólo conceptos reales.

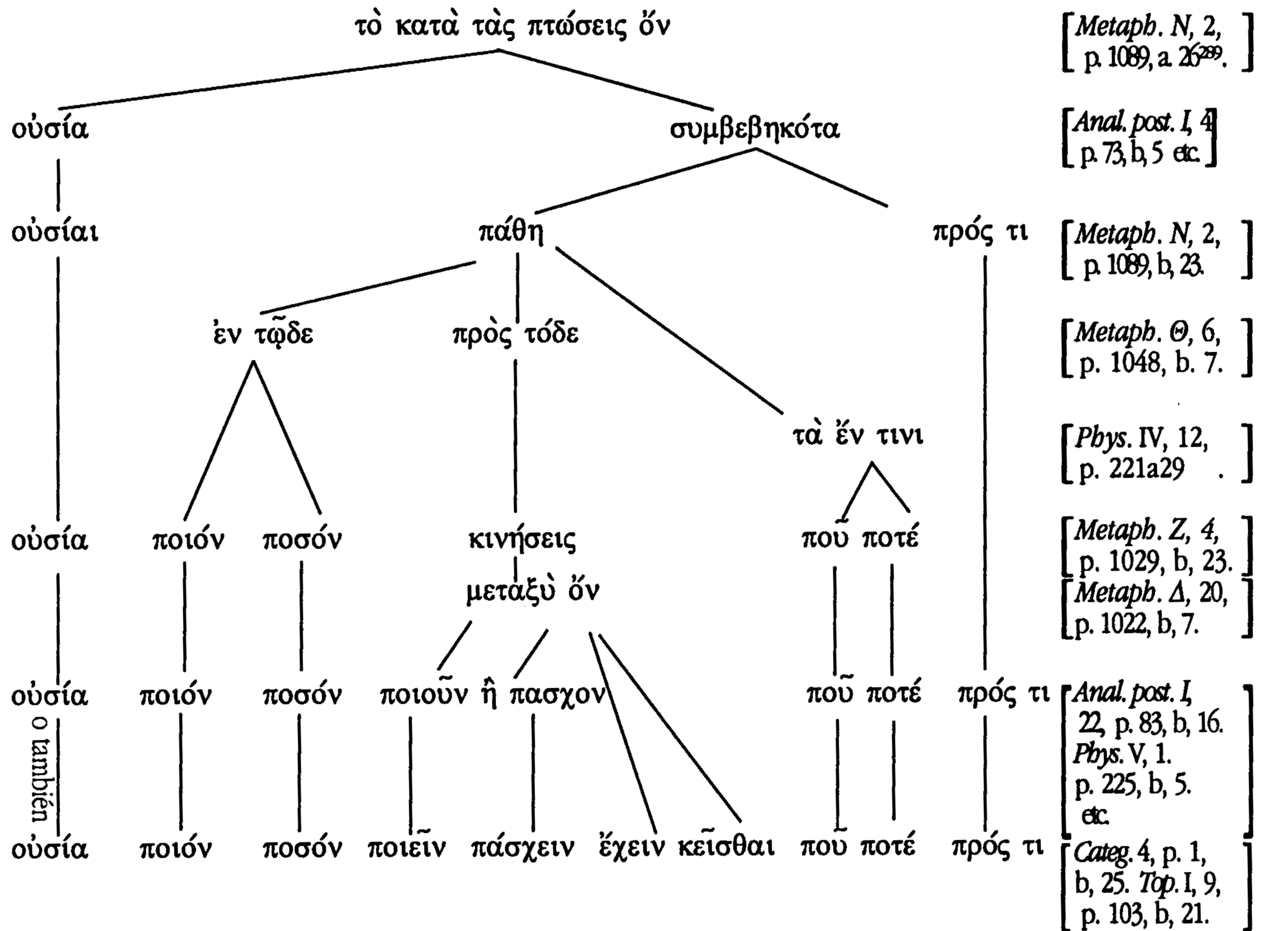


Con ello, hemos alcanzado efectivamente las ocho categorías que, según parece, fueron los únicas mantenidas por Aristóteles. Y respecto del ἔχειν y del πάσχειν, hemos visto cómo el camino seguido en la división ofrecía también un sugestivo desvío para llegar a ellas. En la división de las clases concretas, hemos tenido siempre en cuenta sus diferentes modos de remisión a la substancia primera, siguiendo en ello los principios del propio Aristóteles. Así, al distinguir los modos internos hemos tenido en cuenta los principios internos de la substancia, ὕλη y μορφή; al distinguir las intermedias, la relación entre ἐνεργείᾳ y δυνάμει ὄν, tal como acontece en el movimiento, según la doctrina aristotélica; finalmente, en la constitución de las categorías externas hemos tenido en cuenta los puntos de vista que, sobre lugar y tiempo, sobre τόπος y ἐν τόπῳ, sobre χρόνος y ἐν χρόνῳ, se exponen en el libro IV de *Física*. Nada nos impide creer que ha sido precisamente por este camino de πίστις διὰ συλλογισμοῦ como Aristóteles ha llegado a adquirir su gran confianza en la validez y completud de sus categorías —confianza que no hubiera podido nunca proporcionarle una mera inducción, ni siquiera bajo las circunstancias más propicias, como ocurre, por ejemplo, en el caso

de la cualidad, que, pese a su menor extensión y número de especies, y a pesar también de la mayor conformidad de éstas entre sí, Aristóteles no consideró nunca exhaustivamente realizada[286]. Por amplia que pueda ser la certeza obtenida a partir de inducciones, la de Aristóteles en este punto era manifiestamente mayor.

Pero lo que refrenda la verosimilitud de una deducción semejante es que, si recopilamos y organizamos de forma adecuada los pasajes de sus escritos en que Aristóteles, asumiendo abiertamente un parentesco esencial entre algunas de sus categorías, designa a éstas con un nombre común para contraponerlas a las restantes, o les atribuye algo común en su modo de predicación de la substancia primera, somos capaces de producir, poco menos que sin lagunas, el ausente árbol de las categorías. Esto ya lo observó Prantl, quien no sin razón hizo mucho hincapié en ello —lo único que no podemos concederle es que hable de reducción de unas categorías a otras[287]. Brandis dice, con toda razón, que tal cosa privaría a las categorías de todo sentido[288]. Y es que, efectivamente, ello mismo indujo a Prantl a estatuir tanto categorías superiores como inferiores a las ocho o diez de Aristóteles, con lo cual no se ve ya, ciertamente, qué podrían tener éstas de especialmente relevante. Un procedimiento adecuado al verdadero modo de análisis no desemboca ni en la reducción de unas categorías a otras ni tampoco en la de todas ellas a un género supremo (*v. supra*, p. 134, nota 55), sino en el establecimiento de unidades analógicas y, en última instancia, del ὂν mismo como concepto analógico supremo, que se dice μάλλιστα καθόλου *(v. supra).* Los conceptos generales sinónimos supremos son las propias categorías.

Los pasajes aristotélicos más relevantes, a este respecto, pueden ser los siguientes:



Esta tabla, que recapitula la mayor parte de los pasajes que más arriba hemos utilizado de manera dispersa, permite ver cómo todos los grupos categoriales distinguidos por nosotros, y también los instrumentos aplicados para proceder a su división (esto es, los diferentes modos de existencia en la substancia primera) se han tomado del propio Aristóteles. Y, en verdad, todo aquel que comparta plenamente el planteamiento aristotélico y haga plenamente suyos sus puntos de vista, tanto en lo que se refiere a la unidad analógica del ὄν como en lo que atañe a los principios internos de la substancia y al modo en que actúan hacia el exterior, y finalmente también en referencia a las determinaciones locales y temporales, difícilmente hallará algo importante que reprochar, en su validez y completud, a la tabla categorial, fundamentada de esta manera. Yo, al menos, si se me

permite acogerme a aquellas teorías como fundamento seguro, me atrevo a defender la doctrina categorial en su conjunto como recta consecuencia de ellas, y en lo que queda del presente tratado intentaré justificarla frente a las acusaciones suscitadas por Trendelenburg y otros. Por lo demás, prefiero seguir la división en ocho categorías que aquella otra, en diez, que ofrecen *Categorías* y *Tópicos*.

Decimos:

§ 14. Tesis XIII: Esta πίστις διὰ συλλογισμοῦ ha sido desarrollada en época antigua y moderna, de manera semejante, por diferentes intérpretes de Aristóteles

Habiendo hallado, así, en el propio Aristóteles los miembros dispersos de una πίστις διὰ συλλογισμοῦ para la división del ὄν en sus géneros supremos, resultaría llamativo que, de entre sus intérpretes, ninguno los hubiera advertido o, caso de advertirlos, no hubiera intentado recopilarlos. En realidad, han sido múltiples los intentos de hallar la deducción categorial que se echaba en falta. Pero, a menudo, tal cosa se ha realizado de una manera que, lejos de aprovechar los puntos de partida e indicios dejados por el propio Aristóteles, entra más bien en la más crasa contradicción con ellos. Así, por ejemplo, Amonio (*Schol.* 77, a12) intentó de la siguiente manera una reducción de las categorías —de las cuales, algunas serían simples y otras surgirían de la combinación de las simples: τῶν κατηγοριῶν αἱ μέν εἰσιν ἁπλαῖ, αἱ δὲ κατὰ συνδυασμὸν καὶ συμπλοκὴν τῶν ἁπλῶν τὸ εἶναι ἔχουσι. καὶ ἁπλαῖ μέν εἰσιν αἱ εἰρημέναι τέσσαρες, ἥ τε οὐσία καὶ τὸ ποσὸν καὶ τὸ ποιὸν καὶ τὰ πρός τι· κατὰ συμπλοκὴν δὲ τῆς οὐσίας πρὸς μίαν τούτων ἢ πρὸς ἑαυτὴν αἱ λοιπαὶ ἐξ γίνονται, οἷον ἐξ οὐσίας καὶ ποσοῦ τὸ ποῦ καὶ

ποτέ, ἐξ οὐσίας καὶ ποιοῦ τὸ ποιεῖν καὶ πάσχειν, ἐξ οὐσίας καὶ τῶν πρός τι τὸ ἔχειν καὶ τὸ κεῖσθαι /De las categorías, algunas son simples, las otras obtienen su ser de la unión y la combinación de las simples. Las categorías simples son las cuatro mentadas, a saber, la substancia, la cantidad, la cualidad y la relación. Las restantes surgen de la combinación de la substancia con alguna de las otras o consigo misma. Así, de la substancia y la cantidad resultan el dónde y el cuándo; de la substancia y la cualidad, el hacer y el padecer; de la substancia y la relación, el ἔχειν (llevar puesto) y el κεῖσθαι (situación)/. A las cuatro primeras las denomina (ib. a19) αἱ κυρίως κατηγορίαι /las categorías que lo son soberanamente/ y, de hecho, se prodría creer que no sólo son las categorías preferentes o incluso únicas, de entre las diez, sino que son también los únicos ὄντα propiamente dichos entre ellas, mientras que las restantes, por carecer de auténtica unidad y, en consecuencia, de auténtico ser, merecerían más bien el nombre de ὂν κατὰ συμβεβηκός. Pese a todo, Amonio no está solo: David da cuenta de la completud de la tabla categorial de la siguiente manera (*Schol.* 48, b28): τοῦ δὲ Ἀριστοτέλους ψιλὴν ἀπαρίθμησιν ποιησαμένου τῶν κατηγοριῶν, ὅτι δέκα, καὶ τὴν αἰτίαν μὴ προσθέντος διὰ τί δέκα, φέρε ἡμεῖς καὶ τὴν αἰτίαν προσθῶμεν διὰ τί δέκα. δείκνυμεν δὲ τοῦτο ἐκ διαιρέσεως τοιαύτης. *τὸ ὂν ἢ ἐν ὑποκειμένῳ ἢ οὐκ ἐν ὑποκειμένῳ*· καὶ εἰ μὲν μὴ ἐν ὑποκειμένῳ, *ποιεῖ τὴν οὐσίαν*, εἰ δὲ ἐν ὑποκειμένῳ, *ἢ καθ' ἑαυτὸ ἢ οὐ καθ' ἑαυτό.* καὶ εἰ μὲν καθ' ἑαυτό, *ἢ μεριστὸν ἢ ἀμέριστον.* καὶ εἰ μὲν μεριστόν, ποιεῖ *τὸ ποσόν*, εἰ δὲ ἀμέριστον, ποιεῖ *τὸ ποιόν.* κἂν γὰρ δοκῇ τὸ ποιὸν μεριστὸν εἶναι, *διὰ τὴν ὕλην* ἐστὶ μεριστόν. εἰ δὲ οὐ καθ' ἑαυτό, ἡ σχέσις ἐστὶ μόνη καὶ ποιεῖ *τὰ πρός τι* (hasta aquí, poco hay que decir en contra de la deducción, pero prosigue:) ἢ κατὰ σχέσιν ἄλλων νοεῖται καὶ ποιεῖ τὰς λοιπὰς ἓξ κατηγορίας. τεσσάρων γὰρ οὐσῶν ἁπλῶν

κατηγοριῶν, οὐσίας ποσοῦ ποιοῦ πρός τι, ἐκ τῆς συμπλοκῆς τούτων αἱ λοιπαὶ ἀπογεννῶνται, ἐξ οὐσίας καὶ ποσοῦ τὸ ποῦ καὶ ποτέ, etc·*, igual que arriba Amonio. Aunque, pretende, eso sí, no haber aceptado una σύνθεσις propiamente dicha, sino sólo una ἔμφασις συνθέσεως /apariencia de síntesis/ —ib. 44.

Pero no todos los intentos de hallar la razón de la completud de la tabla categorial se han realizado con semejante desconocimiento de la idea fundamental de Aristóteles. En algunos casos, incluso, se ha alcanzado plena conciencia del principio rector de la división categorial. Así, por ejemplo, en el escrito titulado *Categoriae decem ex Aristotele decerptae*[290], falsamente atribuido a Agustín durante la Edad Media, aparece (cap. 8) una suerte de derivación o, si se quiere, clasificación de las categorías que, pese a resultar poco satisfactoria, se distingue por utilizar como principio los diferentes modos de remisión a la substancia: *Hae sunt categoriae decem, quarum prima οὐσία est, scilicet quae novem caeteras sustinet. Reliquae vero novem συμβεβηκότα, i.e. accidentia sunt. Ex quibus novem sunt alia in ipsa οὐσίᾳ, alia extra οὐσίαν, alia intra et extra. Qualitas, quantitas et jacere in ipsa οὐσίᾳ sunt: mox enim ut οὐσίαν vel hominem vel equum dixerimus, advertamus necesse est bipedalem, quatrupedalem, aut album, aut nigrum, aut stantem, aut jacentem; haec in ipsa οὐσίᾳ sunt et sine hac ipsa esse non possunt. Alia sunt extra οὐσίαν: ubi, quando, habere; et locus ad οὐσίαν non pertinet et tempus et vestiri et armari, sed ab οὐσίᾳ separata sunt. Alia sunt communia, i. e. et intra et extra οὐσίαν: ad aliquid et facere et pati. Ad aliquid, ut majus et minus; utraque enim dici non possunt, nisi conjuncto altero, quo maius sit vel minus, propterea ergo unum in se habent, aliud extra se. Item facere extra est et intra, ut caedere quisque non potest dici, nisi alterum caedat, vel legere, nisi ipse legens aliud sit, aliud quod legit; ita ergo et in οὐσία haec est et extra οὐσίαν. Pati*

*similiter, caedi enim vel uri nullus potest nisi ab altero patiatur. Propterea haec quoque et in οὐσίᾳ est et extra οὐσίαν***. La reputación de Agustín hizo que esta deducción alcanzara un gran predicamento, como en general la obra a la que pertenece. Así, por ejemplo, fue adoptada por Isidoro de Sevilla en sus *Originum sive Etymologiarum libri XX*, si bien aquí el ἔχειν posee un significado distinto, más general: *De subjecto igitur genera et species, in subjecto accidentia sunt. Ex his novem accidentibus tria intra usiam sunt, quantitas, qualitas et situs. Haec enim sine usia esse non possunt. Extra usiam vero sunt locus, tempus et habitus. Intra et extra usiam sunt relatio, facere et pati* (libro II, cap. 26, 13)***.

Pero quien define y emplea el principio rector del ὄν en la división categorial con absoluta claridad, emprendiendo con él una fundamentación y división de las categorías, es el gran aristotélico del siglo XIII, aquel que ganó para Aristóteles el prestigio intangible del que disfrutó en las escuelas, haciendo exclamar a Pico della Mirandola: *sine Thoma mutus esset Aristoteles*. En su *Comentario a los XII libros de la Metafísica de Aristóteles* (libro V, lección 9, p. 3) Tomás se expresa al respecto como sigue: *Sciendum est, quod ens non potest hoc modo contrahi ad aliquid determinatum, sicut genus contrahitur ad species per differentias. Nam differentia, cum non participet genus, est extra essentiam generis: nihil autem posset esse extra essentiam entis quod per additionem ad ens aliquam speciem entis constituat: nam quod est extra ens nihil est et differentia esse non potest: unde in tertio hujus probavit Philosophus, quod ens genus esse non potest. Unde oportet, quod ens contrahatur ad diversa genera* secundum diversum modum praedicandi, qui consequitur diversum modum essendi, *quia «quotiens dicitur» id est quot modis aliquid praedicatur, «totiens esse significatur», id est tot modis significatur aliquid esse. Et propter hoc ea, in quae*

dividitur ens primo, dicuntur esse praedicamenta, quia distinguuntur secundum diversum modum praedicandi. *Quia igitur eorum, quae praedicantur, quaedam «significant quid» id est substantiam, quaedam quale, quaedam quantum, et sic de aliis, oportet, quod unicuique modo praedicandi esse significet idem, ut cum dicitur, homo est animal, esse significat substantiam, cum autem dicitur, homo est albus, significat qualitatem, et sic de aliis. Sciendum enim est, quod praedicatum ad subjectum tripliciter se potest habere: Uno modo, cum est id, quod est subjectum, ut cum dico, Socrates est animal: nam Socrates est id, quod est animal; et hoc praedicatum dicitur significare substantiam primam,* quae est substantia particularis, de qua omnia praedicantur. *Secundo modo, ut praedicatum sumatur, secundo quod inest subjecto; quod quidem praedicatio vel inest ei per se et absolute, ut consequens materiam, et sic est quantitas, vel ut consequens formam, et sic est qualitas, vel inest ei non absolute, sed in respectu ad aliud, et sic est ad aliquid. Tertio modo ut praedicatum sumatur ab eo, quod est extra subjectum, et hoc dupliciter. Uno modo, ut sit omnino extra subjectum, quod quidem si non sit mensura subjecti, praedicatur per modum habitus, ut cum dicitur, Socrates est calceatus vel vestitus: si autem sit mensura ejus, cum mensura extrinseca sit vel tempus vel locus, sumitur praedicamentum vel ex parte temporis, et sic erit quando, vel ex loco, et sic erit ubi non considerato ordine partium in loco, quo considerato erit situs. Alio modo, ut id, a quo sumitur praedicamentum, secundum aliquid sit in subjeto, de quo praedicatur: et si quidem secundum principium, sic praedicatur ut agere, nam actionis principium in subjecto est: si vero secundum terminum, sic praedicabitur ut in pati, nam passio in subjectum patiens terminatur... Unde patet, quod, quot modis praedicatio fit, tot modis ens dicitur*****. En verdad, se trata de un comentario que no necesita, a su vez, comentario alguno,

pues las explicaciones se dan con admirable claridad y precisión. Compárese también lo que el mismo intérprete observa en su comentario a las *Auscultationes Physicae*, III, 7, p. 9. En ambos pasajes concuerda, en lo esencial, con los análisis que nosotros hemos hecho más arriba.

En época moderna, ha sido Prantl quien más ha hablado de una reducción de las categorías, llamando la atención sobre las designaciones de clases de ser que hallamos en Aristóteles y sobre el hecho de que, a la manera de grados intermedios, conducen desde los ocho o diez géneros del ente hasta el ὄν que todo lo abarca. Y si, pese a todo, le resultó imposible reconstruir la deducción de las categorías aristotélicas, fue solamente por tener muy poco en cuenta la peculiar unidad analógica, no sinónima del ὄν y de tales predicados superiores. Trendelenburg, al situar todas las categorías en la perspectiva de los predicados de la substancia primera, se quedó ya, por así decir, a un solo paso de descubrir el auténtico principio de la división categorial. Quien ha ofrecido una deducción de las categorías ha sido Zeller, en la segunda edición de su *Filosofía de los griegos*—y concuerda completamente con la nuestra, salvadas algunas diferencias sin importancia. Pese a todo, no expresa con total determinación el principio mismo que ha guiado a Aristóteles, y pretende incluso dudar de la existencia de un principio sólido[291]: «En primer lugar —dice en p. 196— se distingue aquello que de ordinario hay en toda cosa, su esencia invariable o substancia, de todo lo derivado. Luego, dentro de este último ámbito, se distinguen nuevamente las propiedades, las actividades y las circunstancias externas. Las propiedades son, en parte, tales que corresponden a las cosas en sí mismas (en cuyo caso expresan o bien una determinación cuantitativa o bien una determinación cualitativa, i.e. o bien se refieren al substrato o bien a la forma) y en parte tales que sólo corresponden a las cosas en referencia a otra cosa,

esto es, algo relativo[292]. En lo que hace a las actividades, la contraposición más profunda es la que se da entre hacer y padecer; por el contrario, las categorías del llevar puesto y de la situación, como ya hemos observado, tienen sólo una posición insegura y fueron tácitamente eliminadas más adelante por el propio Aristóteles. Finalmente, en el caso de las circunstancias externas, se trata en parte de la referencia espacial y en parte de la temporal, esto es, del dónde y el cuándo».

De esta manera, el acuerdo de los intérpretes antiguos y modernos viene a justificarnos frente a la sospecha de, por puro amor a nuestro principio, haber calibrado las diferencias de las categorías siguiendo patrones extraños a ellas y haberlas deducido por canales trazados por nosotros mismos, en lugar de permitirles seguir su cauce natural y originario, dejándolas brotar de la fuente común del ὄν.

Decimos:

§ 15. Tesis XIV: Se da una armonía entre las categorías de Aristóteles y las diferencias gramaticales del nomen substantivum, adjectivum, verbum *y* adverbium

Cuando Trendelenburg propuso su ya famosa hipótesis del origen gramatical de las categorías, pretendía ante todo hallar algo que hubiese podido servir a Aristóteles como hilo conductor a la hora de establecer los géneros supremos; pretendía, pues, replicar al reproche de Kant y Hegel, cuando afirman que Aristóteles se ha limitado a juntar, a lo que quisiera salir, un número redondo de conceptos generales. Confío en haber eliminado este reproche por otro camino; un procedimiento que, a falta de un principio ontológico, considerase la mera concordancia con relaciones gramaticales una garantía suficiente

de la validez de esta importante división, no podría evitar ser tachado de muy superficial.

Con todo, para el filosofar resulta siempre bienvenido hallarse en concordancia con el sano entendimiento humano, con la conciencia general, que se expresa también, particularmente, en el lenguaje. Y, de esta manera, puede valer también como recomendación de las categorías de Aristóteles la existencia de un no pequeño parentesco entre estas categorías y ciertas formas lingüísticas. Aunque se podrían hacer muchas objeciones, Trendelenburg ha expuesto este punto de manera, a mi ver, incontrovertible, mostrando además que el propio Aristóteles ha sido consciente de esta concordancia con la gramática. Como ocurre en general, también aquí supo Aristóteles sacar provecho de las especulaciones de pensadores anteriores y del contenido especulativo de las ideas comunes. Advirtió, ante todo, que cuando una cosa se predica esencialmente de otra, de manera tal que a ésta le corresponde el nombre y concepto del predicado, gramaticalmente esto acontece también de manera distinta a cuando el predicado sólo confiere al sujeto el nombre, sin ser propiamente de su esencia. Digo: «el blanco es un color», pero «la madera es coloreada»; «el caminar es un moverse» pero «el hombre se mueve». En el caso de la predicación esencial ocurre regularmente que sujeto y predicado tienen la misma forma, i.e. que se enuncia un substantivo de un substantivo, un infinitivo de un infinitivo, etc. De igual manera, en la predicación accidental ocurre, también regularmente, que el predicado se distingue del sujeto en su forma gramatical y es un παρώνυμον de la palabra que se parece al sujeto según su forma gramática l. Por ello, Aristóteles denomina a la predicación accidental παρωνύμως κατηγορεῖσθαι, en contraposición con el συνωνύμως κατηγορεῖσθαι de la esencial[293]. Y desde aquí se explica el cuidado con el que prueba que la predicación de la diferencia

específica es también esencial, y que las διαφοραί de las substancias, si bien no han de considerarse directamente pertenecientes al predicamento, sí deben ser contadas como suyas[294]. Y es que, aquí, la regla sufre una excepción: la diferencia se añade al substantivo adjetivalmente y, por ello, uno podría verse inducido a considerarla un accidente, por ejemplo, una cualidad.

El sujeto de la oración es, por regla general, un substantivo. Como el sujeto de las categorías como tales, i.e. como predicados de la substancia primera, es justamente una substancia primera, de ahí se sigue que la forma gramatical regular de los sujetos, el *nomen substantivum*, aparecerá también regularmente en el predicado cuando de dicho ὑποκείμενον se prediquen las substancias, con lo que el *nomen substantivum* será la forma gramatical característica de la primera categoría. Los accidentes tendrán que repartirse en las otras formas. En cualquier caso, que los accidentes, tomados en abstracto, aparezcan también en forma substantiva, es algo que acontece de manera general y que no cabe considerar ya una excepción. Con todo, tal cosa carece aquí de importancia, pues en la determinación de las categorías sólo merecen consideración las palabras que son predicables de la substancia primera. Los abstractos, por consiguiente, merecen tan poca consideración como las conjunciones, las interjecciones y las preposiciones[295]. Esto es algo que ponen claramente de manifiesto los ejemplos aducidos por Aristóteles en la explicación de cada categoría, en su forma concreta: γραμματικόν /gramático/, no γραμματική /gramática/, ἥμισυ /medio/, no ἡμίσεια /mitad/, τέμνει /ello corta/, no τέμνειν /cortar/, τέμνεται /ello es cortado/, no τέμνεσθαι /ser cortado/, y los restantes[296] —de entre los cuales, como ya observó Trendelenburg, algunos se dan a conocer claramente como predicados.

No cabe, en todo caso, negar que en la comparación de la forma lingüística de algunas palabras que pueden realmente predicarse de la substancia primera con la categoría correspondiente a los conceptos por ellas designados se producen, a veces, divergencias respecto de la regla enunciada. Pero toda regla gramatical sufre excepciones, sin por ello dejar de ser regla, y tal cosa, ni pudo hacer errar a Aristóteles ni podrá engañarnos a nosotros. Si uno advierte una excepción en tanto que excepción, debe ser consciente de la regla misma, y cuando alguien está precavido para no dejarse engañar por algo, en un caso concreto, reconoce con ello mismo que tal cosa vale en general como principio rector y, precisamente por eso, demanda en casos excepcionales una confianza que, en ellos, se vería decepcionada. Como ha mostrado Trendelenburg[297], Aristóteles hace ambas cosas en diferentes pasajes, donde previene contra las falacias sofísticas (*Soph. elench.* 4, 162b10; ib. 22, 178a9, 11, 18).

Remitiendo a Trendelenburg, señalaremos ahora brevemente cuáles son las partes del discurso que se corresponden con las diferentes categorías. A la οὐσία le corresponde, como ya hemos señalado, el *nomen substantivum.* A ποσόν y ποιόν, el *nomen adjectivum* —de modo tal que el numeral, ora en sí mismo, ora en combinación con una terminación adjetiva, representa el ποσόν, y los restantes adjetivos el ποιόν. Pues el hecho de que Aristóteles aceptaba formas distintas para uno y otro se pone de manifiesto en *Soph. elench.* 4, 162b10, y va de suyo que el elemento distintivo sólo puede ser éste. De la misma manera que las cantidades no admiten un μᾶλλον y ἧττον (cf. *Categ.* 6, 6a19), tampoco los numerales y sus compuestos admiten el grado comparativo. En lo que respecta al predicado «grande», Aristóteles se muestra en general reticente a situarlo en la categoría de cantidad (ib. 5b11). Cierto es que pertenece a ella, pero en su

forma constituye una excepción. A ποιεῖν y πάσχειν corresponde el verbo —a aquél el activo y a éste el pasivo. A ἔχειν y κεῖσθαι no les corresponden formas gramaticales nuevas, pues también ellos se expresan mediante el verbo. Y da la impresión de que precisamente a ello deben su origen[298]. Pues, una vez subordinados a la κίνησις en razón de su forma verbal, tuvieron que presentarse a la reflexión conceptual como algo diferente de la κίνησις habitual y propiamente dicha, constituyendo así categorías propias. A ποῦ y ποτέ les corresponden los adverbios. Para ποτέ, por ejemplo, Aristóteles recopila toda una serie de adverbios, explicándolos particularmente: νῦν, ποτέ, ἤδη, ἄρτι, πάλαι. Como Trendelenburg ha planteado diferentes objeciones al respecto, es necesario responder con algunas observaciones.

En primer lugar, se ha señalado que las determinaciones temporales se presentan también en formas diferentes de las adverbiales. Es cierto. Pero, con todo, (1) en la mayor parte de los casos hemos de remitir a lo dicho más arriba, a saber, que se trata de abstractos o de formas no utilizables en la correcta predicación de la substancia primera. Tal es el caso de, por ejemplo, χρόνος /tiempo/ y ἔτος /año/, que, por lo demás, no pertenecen en cuanto tales a la categoría de ποτέ[299]. Además, (2) no debe sorprendernos si también aquí, como ocurre en las restantes formas categoriales, se dan excepciones respecto de las reglas generales. Y es digno de hacerse notar que también la palabra χθιζός /(de) ayer/, citada por Zeller a título de excepción[300], ocupa habitualmente el lugar de un adverbio: χθιζὸς ἔβη (= Se fue ayer — II, 1, p. 424); χθιζὸς ἐεικοστῷ φύγον ἤματι οἴνοπα πόντον (/Ayer, después de veinte días sobre el vinoso mar/ *Odisea* VI, 170). Y lo mismo vale para el χθιζόν de *Iliada* XIX, 195 etc. También en el caso de δευτεραῖος /el segundo (día)/[301] se dice no sólo δευτεραῖος ἦν ἐκ τοῦ

ἄστεος ἐν Σπάρτῃ (/Llegaron a Esparta al segundo día de su partida —i.e. al día siguiente/ *Heródoto*, VI, 106), sino también conectando con otro verbo, v.gr.: δευτεραῖοι ἦλθον (/llegaron al segundo día/ Jenofonte: *Ciropedia* V, 2, 1), con lo que también aquí queda preservado el carácter adverbial, pues los adverbios se denominan así porque habitualmente están junto al verbo.

Bonitz plantea otra objeción (loc. cit.). Si los diferentes tipos de adverbios, como puedan ser los de lugar y tiempo, hubieran propiciado la constitución de las categorías, dice, el adverbio habría tenido que suministrar también otras categorías. A esto replicamos que, efectivamente, existen muchos otros adverbios, que no contienen ni determinaciones locales ni temporales, como los adverbios de comparación, de interrogación, de afirmación, de negación y otros. Pero sólo los adverbios de lugar y tiempo pueden decirse de la substancia primera como predicados. Los restantes sirven (si se excluyen excepciones esporádicas) para realizar una determinación más precisa del predicado, según el carácter propio del adverbio, por ejemplo: Σωκράτης καλῶς λέγει /Sócrates habla bellamente/, Σωκράτης ἐστὶ μάλα σπουδαῖος /Sócrates es muy digno de consideración/. Sólo los adverbios de lugar y tiempo muestran la llamativa circunstancia de ser, como los nombres (ὀνόματα, *De interpr.* 2), predicables de la substancia primera: Σωκράτης ἐστὶν ἐχεῖ /Sócrates está allí/, ἐστὶ σήμερον /es hoy/. Se trata de algo peculiar, como si el lenguaje quisiera expresar, con ello, que de una cosa se está predicando algo que es primariamente accidente de otra, con lo que en este caso el lenguaje elige una forma que, en cualquier otra circunstancia, modifica a algo distinto del sujeto (i.e. al predicado) y que sólo de manera mediata se convierte a la vez en determinación del sujeto[302]. Es claro, con ello, que el adverbio sólo puede estar en representación de dos categorías —y sólo de éstas dos.

Llegamos a la última categoría, πρός τι. Para ésta, la gramática no manifiesta forma unitaria alguna, y no se ha dejado escapar la ocasión de hacer valer esto contra Trendelenburg. Pero el lenguaje procede, también aquí, con el justo tino. La ausencia de una forma especial para el πρός τι caracteriza perfectamente la naturaleza de esta categoría —que, por ser la menos ente, según vimos, tampoco tiene un γίγνεσθαι y un φθείρεσθαι específicos, sino que afecta siempre a la substancia en concomitancia con otro ente y adecuándose a la naturaleza de éste, intrínseca o extrínsecamente[303]. Resulta, pues, plenamente adecuado que el lenguaje unifique en esta categoría formas adjetivas, verbales y adverbiales, por ejemplo, διπλάσιον (/doble/ ποσόν), κάλλιον (más bello/ ποιόν), θερμαῖνον (/calefactor/ que, como observa Trendelenburg correctamente[304], puede ser expresión de un πρός τι, cf. *Metaph.* Δ, 15, 1021a17 —sin que ello le impida, como supone, actuar también en representación de un concepto de la categoría de ποιεῖν, pues θερμαίνει /ello calienta/ es igual que ἐστὶ θερμαῖνον /ello es calefactor/—veáse también *Metaph.* Δ, 7, 1017a28), θερμαινόμενον (/caldeable/ del que vale lo mismo respecto del πάσχειν) y, finalmente, por ejemplo, ἐγγύτερον κατὰ τόπον (/más cercano según el lugar/ *Metaph.* Δ, 11, 1018b12) y πρότερον, ὕστερον (/primero, último/ ποῦ, ποτέ). Como es comprensible, las excepciones resultan aquí más frecuentes —y una irregularidad especial es, por ejemplo, que los πρός τι, a menudo, aparezcan incluso como substantivos en el predicado (v.gr., Σωκράτης ἐστὶ πατήρ (padre), υἱός (hijo), δοῦλος (esclavo)[305], διδάσκαλος (maestro), etc., siendo así que las relaciones son, no obstante, las ἥκιστα οὐσίαι (*vide supra*). Pero precisamente aquí puede verse con claridad que Aristóteles nunca pierde de vista el lenguaje. Éste tiene para él cierta autoridad, aunque no, desde luego, mayor que cualquier otra opinión verosímil o punto de vista de los pensadores antiguos

—ésos que, argumentando dialécticamente, antepone al análisis científico propiamente dicho. Incluso, llama la atención expresamente sobre dicha irregularidad, y así lo vemos recordar con insistencia que ninguna οὐσία pertenece a las relaciones (*Categ.* 7, 8, a13; b34; y especialmente *Metaph. N*, 1, 1088a21 — b2)[306]. Quizá no haya ningún otro accidente en que se dé este caso de predicación substantiva respecto de la propia substancia, al menos no de forma tan generalizada. Cuando digo que el hombre es una bella figura, tal expresión no es, ciertamente, sino un modo poético de expresar que está bellamente configurado —de la misma manera que, para designar a alguien que tiene mucho talento, digo que tal hombre es un talento, o que es la sabiduría misma.

De esta consideración resulta, pues, que Aristóteles pudo encontrar ayuda y apoyo en una investigación previa, de carácter dialéctico, sobre el modo y número de las categorías del lenguaje. Pero, también, que le hubiera sido imposible, con semejante modo de fundamentación, llegar a un resultado seguro o, cuando menos, cierto para él. En cualquier caso, bien pudo reparar en las categorías absolutas desde una consideración de la diversidad de las formas de las palabras; y en la de relación, tomando en cuenta la necesidad, manifiesta ya en el lenguaje, de disponer de un concepto complementario (*Categ.* 7, 6a36; véase Trendelenburg: op. cit. p. 30 y s.).

Añadamos también que, en el plano lingüístico, la diferencia de las categorías se manifiesta, en cierta medida, de otra manera más. Se trata de la modificación de las preguntas que se plantean a propósito de la substancia primera, dependiendo de si en las respuestas viene exigido un predicado de una u otra categoría. A la categoría de οὐσία, Aristóteles la denomina también τί ἐστι («qué es» —cf. *Top.* I, 9, 103b20; *Metaph. Δ*, 1017a25; *Eth. Nicom.* I, 4, 1096a24), indicando con ello que todas las preguntas

introducidas con *τί εστι;* remiten a una οὐσία de la primera categoría. Pero a la segunda categoría le corresponde también un modo peculiar de introducir la pregunta: *πόσον ἐστι;*. Y lo mismo a la tercera: *ποίον ἐστὶ τόδε;*. También ambas κινήσεις tienen cada una de ellas su modo especial de interrogación. En ellas, en lugar de la cópula simple ἐστί, es preciso añadir al τί un verbo distinto: en el caso de la primera (y si pregunto de manera completamente general), ποιεῖν. En el caso de la segunda, πάσχειν: *τί ποιεῖ τόδε; τί πάσχει;* De lo contrario, el interrogado respondería sobre cualquier cosa menos sobre aquello que queremos saber. Sobre κεῖσθαι y ἔχειν valdría algo semejante a lo dicho arriba: el πῶς κεῖται; y el τί ἔχει; no podían subsumirse ni en τί ποιεῖ; ni tampoco, propiamente, en τί πάσχει;. Y esto fue, quizá, lo que condujo a aceptarlos como categorías propias. Por lo demás, también las dos categorías de las circunstancias tienen cada cual su forma propia de interrogación: ποῦ εστι τόδε; y πότε ἐστί;. Finalmente, también en la pregunta por el πρός τι se expresa su naturaleza peculiar, ya que no puedo preguntar, sin más, πόσον ἐστὶ τόδε; sino, más bien, πόσον εστὶ τόδε πρὸς τόδε; —διπλάσιον. O también: πότε ἐστι τόδε πρὸς τόδε; —ὕστερον, etc.[307].

Así fue como el nominalista Ockham, en su *Lógica* I, 42 (véase también *Quodlibet* 5, q. 22) se propuso explicar el hecho de que los predicamentos sean diez, tomando como punto de partida las preguntas que cabe hacer a la substancia primera. Partiendo de una observación correcta, a saber, que el número de las cosas debe determinarse desde su remisión a la substancia primera, prosigue: «Así pues, de la substancia primera o bien preguntamos qué es, y entonces se trata de la substancia, o cómo es de grande o cómo está constituida, o a qué se refiere, qué hace, qué padece, dónde está y cómo (κεῖσθαι), cuál es su duración y, finalmente, cómo está revestida». Toda la prueba desemboca, en

última instancia, en una inducción —respecto de la cual el lenguaje sólo sirve para facilitar la visión de conjunto— y habría mucho que objetar sobre diferentes aspectos concretos y sobre la fiabilidad del resultado al que se llega a partir de todo ello. Porque, con este método, el lenguaje se revela todavía más incapaz que con el anterior, a la hora de dar cuenta de la validez y completud de las categorías.

Decimos:

§ 16. Tesis XV: Con lo aprendido en la investigación precedente sobre el principio y el significado de las categorías, se resuelven también las objeciones planteadas desde diferentes ámbitos contra la división categorial

La división categorial realizada por Aristóteles ha resistido de manera sorprendente el curso de los tiempos. Al estudiar la historia de la teoría de las categorías, se descubre que hasta sus enemigos le rinden tributo inconscientemente —y, a menudo, dan ganas de sonreír al comprobar cuán influidos por ella están, en lo esencial, incluso quienes se declaran sus más decididos adversarios.

Para la época contemporánea, en todo caso, no existe ya la teoría aristotélica de las categorías. Cuando habla de categorías, no está pensando en τί εστι, ποιόν, ποσόν, πρός τι. Pese a todo, ninguno de los sistemas contemporáneos ha alcanzado un reconocimiento duradero; y puesto que lo que buscan las nuevas teorías al investigar las categorías no coincide en absoluto con el fin que perseguía Aristóteles, no puede decirse en ningún caso que dichas teorías hayan puesto algo en el lugar de las viejas categorías.

Cabe preguntar si resulta siquiera admisible que algo que ha subsistido durante tanto tiempo carezca por completo de

vitalidad —o si no habría que reconocer, más bien, que el objetivo que constituye *el verdadero fin de la tabla categorial* ha sido realmente alcanzado en ella. Apenas hace falta decir que nuestra opinión se inclina a un juicio favorable, pues hemos desarrollado la mayor parte de la investigación precedente de forma tal que, si se acepta la corrección de otras intuiciones aristotélicas, la doctrina de las categorías se sigue con una suerte de necesidad interna. Pero como otros investigadores y amigos de nuestro filósofo, muy dignos de consideración, son de otra opinión a este respecto, se nos plantea la tarea de intentar, de alguna manera, eliminar sus reparos y rechazar sus ataques.

De todos ellos, es Trendelenburg quien más ha mostrado que, aun teniendo a Aristóteles por amigo, tiene todavía por más amiga a la verdad. En cambio, Brandis y otros han emitido un juicio más benévolo —en parte, quizá, porque su patrón de medida era más adecuado. Lo mismo cabe decir de Zeller —a una de cuyas objeciones, no obstante, tendremos todavía que responder.

(1) Para Kant[308] y Hegel[309], el fallo fundamental de toda la división era la falta de un principio. Para Trendelenburg, en cambio, es la falta de unidad, la contradicción en el principio[310]. Con todo, es de esperar que, después de lo dicho, tal reproche no volverá a parecer fundado. Es verdad que la lógica y la metafísica están entretejidas en la división categorial —pero no, desde luego, disputándose mutuamente el derecho de soberanía, como si ambas, cada cual presionando desde pretensiones diferentes (alternativamente atendidas o descuidadas), no hallasen satisfacción en sí mismas ni tampoco pudiesen hacer justicia a las demandas de la otra. Los modos de ser se corresponden naturalmente con los modos de la predicación, cuando se hace del ὑποκείμενον de todo lo ente el ὑποκείμενον de la proposición: ὁσαχῶς λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι

σημαίνει (*Metaph*. *Δ*, 7, p. 1017a23). Así, si Trendelenburg dice en el pasaje citado que todos los demás defectos tienen su origen en éste, tal cosa debe valer para nosotros, más bien, como incentivo.

(2) Otro defecto que, según reconoce abiertamente Trendelenburg, debería afectar necesariamente a la división categorial, si ésta, confiada en un hilo gramatical, no hubiera buscado un principio más profundo en las cosas mismas[311], es en realidad sólo un defecto hipotético, y vale en sí mismo como argumento contra la hipótesis, pues al caer ésta se viene abajo él mismo. La gran concordancia con la gramática, que también nosotros hemos tenido que reconocer, no puede considerarse en sí misma un defecto, sino más bien motivo de elogio. La concordancia con las formas gramaticales sólo sería reprochable si se hiciera a costa de la armonía con la forma y naturaleza de las cosas mismas o si, de manera poco filosófica, nos conformáramos con constatar esa inicial concordancia.

(3) Pero hay todavía una observación que nos toca más de cerca. Trendelenburg piensa que, si se trata a las categorías en términos reales, sería consecuente buscar las raíces de las categorías en los cuatro fundamentos o principios de las cosas, ya que son lo primero por naturaleza[312]. Nosotros, que hemos atribuido a la división categorial un significado metafísico, además de lógico, distinguiendo los géneros supremos según los diferentes modos de existencia en la substancia primera y las diferentes relaciones de δύναμις y ἐνέργεια, debemos reconocer, con todo, que tal planteamiento no es correcto. Pero la cuestión es si una tabla categorial que partiera de dichos principios sería igual de correcta. Y creemos poder negarlo con determinación, como ya hicieron Brandis, Bonitz y otros. La pregunta por las categorías (en el sentido en que Aristóteles habla de categorías, y en el sentido en que ellas mismas se nos han ido desvelando, paso a paso,

a lo largo de este tratado) no tiene nada que ver con la cuestión de los cuatro principios, pues dichos principios se dan *analógicamente* en las diferentes categorías. Es verdad que los fundamentos supremos tienen una cierta semejanza con los géneros supremos de las cosas, pues tanto a unos como a otros les corresponde un significado generalísimo, pero, como el propio Trendelenburg observa correctamente, hay una gran diferencia entre «lo general de la abstracción» y «lo originariamente general»[313]. Ocurre que lo más general según la causalidad es lo menos cognoscible καθ' ἡμᾶς y lo más cognoscible τῇ φύσει; por el contrario, lo más general según la predicación es en cierta medida más cognoscible καθ' ἡμᾶς que lo menos general, aunque no más cognoscible que lo singular, pues el conocimiento sensitivo, que se dirige a lo individual, precede al conocimiento intelectivo, dirigido a lo general[314].

Con ello, del significado de las categorías aristotélicas se desprende claramente, cuando menos, que su cometido no es «exponer en sucesión el orden de los conceptos, según surgen»[315], y, por consiguiente, que tampoco «el punto de vista rector de la ordenación remite ineludiblemente a los cuatro fundamentos o principios que son lo primero por naturaleza, etc.»[316]. Cuando Trendelenburg observa que, especialmente entre las categorías accidentales (en tanto que posteriores) y la substancia (como categoría primera) se da una relación de dependencia en el orden del ser, que permite sospechar la existencia de algo parecido a lo largo de toda la serie, entre los miembros anteriores y posteriores (pero que, con todo, no es el caso), ello se explica perfectamente a partir de lo visto más arriba sobre la analogía en referencia a un mismo término. Pues siempre habrá uno que porta el nombre en primer lugar y en sentido propio —y éste es aquí la οὐσία, como el propio Aristóteles señala en el libro IV[317]. Todos los demás, por tanto, quedan determinados por éste y se

distinguen en su modo de remisión a él. No es, en cambio, necesario, que estén nuevamente en relación de dependencia unos respecto de otros, pues lo que los distingue no son las relaciones directas de unos con otros, sino sus relaciones con este uno.

Cabe preguntar entonces, teniendo en cuenta que Aristóteles ha hablado en varios pasajes ya citados de un orden natural de las categorías (si bien mostrándose poco dispuesto a precisar cuál es, o a mantenerlo a la hora de enumerar las categorías), cuál puede ser ese orden. Y también, puesto que en todo orden hay algo anterior y algo posterior, ¿en atención a qué πρότερον y ὕστερον se añaden unos miembros a los otros? La pregunta no es difícil de responder. Si el ente fuera un género, las especies deberían ordenarse según las variedades de perfección que reciben de sus correspondientes diferencias, i.e. según lo que es οὐσίᾳ πρότερον. Pues las especies de los géneros se distinguen de esta manera[318], y sólo respecto de los individuos puede decirse que entre ellos no hay ya lugar para un πρότερον y un ὕστερον[319]. Ahora bien, si las especies en las que se divide un género son distintas en la perfección de su ser y se ordenan conforme a ésta, más todavía lo serán los géneros supremos en que se distribuye el ente, que son ellos mismos significados del ente. Han de ordenarse, pues, según lo πρότερον οὐσίᾳ, i.e. según la mayor o menor perfección de su ser o, de otro modo, según la naturaleza más o menos intrínseca de su modo de remisión a la substancia primera, en referencia a la cual todos ellos se denominan entes. Concuerdan en ello todas las indicaciones dadas por Aristóteles sobre el orden de las series —pues a la relación, en tanto que ἥκιστα οὐσία, la relegó al final de toda la serie distributiva, colocando en cambio a la οὐσία en cabeza. Además, en *Metaph. Λ*, 1 quiso que a la cualidad le correspondiera el segundo lugar y a la cantidad el tercero, ya que ambas superan a los restantes accidentes en ser substancial, dado que su existencia en

la substancia es más interna —primero la cualidad, por estar emparentada con la forma, y luego la cantidad porque la forma es más οὐσία que la materia[320]. Siguiendo en orden, el cuarto y quinto lugar corresponden a la clase de las κινήσεις, yendo primero ποεῖν y luego πάσχειν, siendo así que en el agente reside el principio de la operación, que como tal debe ser en acto (ἐνεργείᾳ), mientras que en el paciente está el término de la operación, que durante el devenir está en potencia (δυνάμει). Los lugares sexto y séptimo corresponden a ποῦ y ποτέ. Y ποῦ es anterior, porque el τόπος pertenece a la cantidad, mientras que a ποτέ le sirve de medida una κίνησις. Por último, la serie se cierra con la relación[321].

Vemos, por tanto, que las ἀρχαὶ, en cuanto tales, no resultan en primera instancia regulativas al trazar el cuadro de los géneros supremos. Sólo pueden llegar a ejercer un influjo en la medida en que se base en ellas algún modo de predicación de la substancia primera. Tal cosa ocurría, según vimos, en el caso de la causa eficiente, pero sólo en él. Pues, de los cuatro géneros de causas, dos, materia y forma, son partes de la esencia, y la predicación que podría realizarse según ellas pertenece, por tanto, a la categoría de substancia: la predicación del género corresponde a la materia y la predicación de las diferencias a la forma (*v. supra*). La causa final, por el contrario, no es capaz de producir nada por sí misma, sin el concurso de la causa eficiente, pues sólo le corresponde causación en la medida en que pone en movimiento la causa eficiente. Con ello, sólo la causa eficiente era susceptible de fundamentar un modo de predicación especial —y lo hizo de manera doble, en la medida en que tanto la substancia que actúa sobre otra como ésta, receptora de su acción, reciben sus nombres en atención a ella.

(4) Un reproche ulterior que se hace a la teoría categorial es que, con ella, no hay continuidad en la división (cf. Trendelenburg: *op.*

cit. p. 144; p. 187; Brandis: *Griechisch-Röm. Philos.* II, 2, 1; p. 401). El principio de división, afirma Trendelenburg, ha de proceder según los requisitos fijados por el propio Aristóteles, empleando las diferencias que le son propias para dar lugar a nuevas especies. Pero aquí las especies vienen determinadas por la cosa misma, mientras que la división de las categorías toma como punto de partida relaciones gramaticales (p. 144). La respuesta más sencilla a todo esto sería decir que el supuesto del que parte es falso, esto es, que la división de las categorías no se basa en relaciones gramaticales (por más que éstas puedan mantener una relación de proporcionalidad), sino en los diferentes modos del ser, del εἶναι ἁπλῶς y del ἔνειναι en lo propiamente ente. Con esto, no obstante, no queda liquidado el asunto, pues tampoco en tal caso puede haber continuidad en la división. Pese a todo, la división conserva plenamente sus derechos. Pues dicha división, no se olvide, no es la división de un género en sus especies, que se realiza mediante diferencias y se prolonga mediante diferencias de diferencias, hasta llegar a lo concreto. El ὄν no es un género, sino un concepto análogo, cuyos significados hay primeramente que determinar, antes de proceder a la ramificación de sus géneros en especies. Las categorías mismas son los géneros supremos, y su diferenciación no es la prosecución, sino el inicio de la διαίρεσις propiamente dicha, según tiene lugar en los conceptos sinónimos. El ὄν, como tal, carece de diferencias que permitan descomponerlo en categorías. Y, allí donde no hay diferencias, ¿cómo puede ser motivo de reproche el hecho de que no estén emparentadas con las subdivisiones?

Cuando Trendelenburg observa que la división de la οὐσία en substancia primera y segunda es de naturaleza más real que la del ὄν en las categorías, hemos de remitir sobre ello a lo dicho más arriba, donde justamente acusábamos del defecto opuesto a la subdivisión en substancia primera y segunda (suponiendo que se

tratara de una división en especies), a saber, que aquí el principio que preside la división del ὄν analógico conduce demasiado lejos y, por así decir, más allá de la meta, pues no se trata en modo alguno de una división en cosas reales distintas, sino en cosas que sólo se distinguen en la intención segunda, como meros ὄντα ὡς ἀληθές[322].

(5) De ello se sigue, sin más, cuál ha de ser nuestra respuesta a otro de los reproches, a saber, que *una única* categoría no puede abarcar a la vez la substancia primera y la segunda[323]. Sin duda alguna que ha de hacerlo. ¿En qué otro género podría estar el individuo, de no ser en el género de su especie? Sócrates es substancia primera; hombre, substancia segunda. Ambas están unificadas en el género ζῷον y en todo género superior; por consiguiente, también en el supremo, que es la categoría de οὐσία[324]. Los *conceptos* de «substancia primera» y «substancia segunda» no convergen, desde luego, en el concepto de οὐσία, como especies unificadas de un género. Ellos mismos no están en la categoría de οὐσία, pues no son conceptos reales, sino conceptos como «género», «especie» y demás diferencias de la intención segunda, que sólo pueden tener existencia en el entendimiento, i. e. εἶναι ὡς ἀληθές[325].

Algo semejante a lo dicho respecto de las substancias segundas vale además para las diferencias, que parecen también suscitar los reparos de Brandis[326]. Con todo, no hay duda alguna de que las diferencias de las substancias, siempre y cuando se trate de las auténticas diferencias esenciales de las substancias, pertenecen a la primera categoría. Pues son esencialmente idénticas a los géneros que mediante ellas se contraen. Y si se puede decir que no son substancias es sólo porque no lo son directamente, sino que, pese a participar como sinónimos del concepto de οὐσία[327], sólo caen bajo el concepto reductivamente, según mostramos más arriba en el § 11.

(6) Ahora bien, cuando Trendelenburg prosigue: «La figura, que constituye las especies de los *quanta* espaciales, se atribuye a la categoría de cualidad, —proporcionando así un ejemplo, que cabría desarrollar, en que la diferencia no se mantiene en la substancia en que fue recibida»[328], hay que tener en cuenta que esto no se refiere a la diferencia *substancial*, pues la cualidad no es, ciertamente, substancia. Entre la definición de la substancia y la de los accidentes existe, como señala el libro VII de *Metafísica*, una gran disparidad, siendo aquí que Aristóteles sólo atribuye definibilidad a estos últimos *en cierta medida*, señalando que lo mismo cabría decir que no tienen definición como que sí la tienen, dependiendo de con qué precisión se defina el concepto[329]. En ellos, y dado que su ser es dependiente y defectuoso, ocurre, pese a todo, que las diferencias de una categoría estén tomadas a menudo de otra. Se toman, en concreto, de la diversidad de principios del accidente. Así es como la substancia ocupa el lugar de la diferencia, por ejemplo cuando digo que el rubio es el amarillo del pelo, etc. Pero también los accidentes son principios de otros accidentes, v.gr., la cantidad es el principio de la relación de lo mayor a lo menor, y el padecer es el principio de la relación del paciente al agente, etc. Además, cuando Aristóteles determina las especies del movimiento, establece tres de ellas: movimiento local, crecimiento/disminución y alteración (variación cualitativa). Si preguntamos por el πάσχειν[330] de lo movido localmente, es evidente que el φέρεσθαι deberá definirse como movimiento hacia un lugar; y el movimiento cuantitativo, a su vez, como movimiento a una cantidad; y la alteración, como movimiento hacia una cualidad. El término del πάσχειν, pese a hallarse él mismo en otra categoría, especifica a éste estableciéndose como diferencia en su definición. Y de manera semejante, será el principio del movimiento lo que diferencie al ποιεῖν —por ejemplo, la acción de calentar deberá definirse

como un movimiento que parte del calor. Por eso dice Aristóteles, en referencia a las cualidades de la especie que denomina παθητική, que son las diferencias del movimiento[331]. No puede haber, por tanto, nada de llamativo ni chocante en el hecho de que, en el caso de los accidentes, la diferencia se tome de otra naturaleza. El defecto no es de Aristóteles, sino del τὸ τί ἦν εἶναι en las categorías distintas de la substancia.

Es verdad, no obstante, que en lo que atañe a las figuras da la impresión de que nos hallamos ante un caso especial, pues parecen ser declaradas, efectivamente, diferencias substanciales. En *Metaph.* Δ, 14, al proceder a la reducción de los cuatro tipos de ποιότης, Aristóteles sólo vincula con la διαφορά τῆς οὐσίας la figura[332], no en cambio las cualidades pasivas. Esto se debe a que la cantidad se presta más que otros accidentes a ser designada según el modo de la substancia ya que, por inherir según el modo de la materia, puede considerarse en cierta medida substrato de otros accidentes[333], v.gr., cuando digo que la superficie es azul, etc. También se dice que este amarillo es *más* o *menos* amarillo que aquel otro, pero, en cambio, que esta línea es *mayor* o *menor* que aquella, etc. En cualquier caso, no hace falta demostrar que Aristóteles no consideraba propiamente que la cantidad fuera una substancia.

(7) El fin de las categorías y el fin de toda división es una clasificación. Y el mayor reproche que Trendelenburg[334] y otros han podido hacer contra la división categorial es, por tanto, afirmar que da lugar a una confusión entre las cosas subordinadas. Es legítimo exigir que los conceptos fundamentales se distingan unos de otros con precisión, para poder así establecer con seguridad a cuál de ellos deben subordinarse directamente los conceptos concretos[335]. Es legítimo, decimos, exigir tal cosa. Pero hay que cuidarse de exigir más de esto, i.e. de extender esta exigencia a todo lo que cae de alguna manera bajo la categoría,

demandando además de la distinción conceptual una distinción real, que aquí no es en modo alguno necesaria[336].

Ya hemos visto cómo tal demanda no puede extenderse, de forma generalizada, a las diferencias de los accidentes, pues dichas diferencias no caen directamente bajo la serie de una categoría. Sólo restan, por tanto, individuos, especies y géneros. En ellos han de revelarse las bondades o defectos de la división, pues nada puede pertenecer a dos géneros por subordinación directa[337].

Son numerosas las acusaciones que se han hecho contra Aristóteles en este sentido. Prescindiendo de las que se refieren a las categorías de κεῖσθαι y ἔχειν, que finalmente han resultado no ser categorías reales como las otras, vamos a intentar decir algo en su defensa:

(a) Esto resulta especialmente fácil en el caso de reproches como que casi todo hacer es también un padecer, al modo en que el magisterio del maestro es idéntico al aprendizaje del discípulo, etc.[338]. No ya casi todo, *todo* hacer es padecer. Pero como la distinción de las categorías no exige diferencia real, y por otro lado es evidente que sí hay una diferencia conceptual, nada hay aquí que suscite dificultades. También Brandis sostiene que la pretensión de poder subsumir las cosas bajo categorías distintas, dependiendo del punto de vista adoptado en cada caso, está plenamente justificada[339]. De igual manera deben rechazarse muchas otras objeciones, que postulan todas ellas una distinción real, en vez de conceptual. Así, por ejemplo, el hecho de que dónde y cuándo constituyan categorías propias no contradice en modo alguno que τόπος[340] y χρόνος aparezcan en otras categorías. De todos modos, τόπος y χρόνος no son ni siquiera especies propias de la cantidad, pues τόπος pertenece más bien al género de la superficie, y χρόνος, según se dice expresamente en *Metaph.* *Δ*, 13, 1020a29, sólo κατὰ συμβεβηκός puede denominarse

ποσόν. Pero como el espacio en que se mueve el primer motor es un ποσόν, también el movimiento mismo pertenece a la categoría de ποσόν. Y, con él, el tiempo.

(b) A partir de estos ejemplos puede verse claramente que Aristóteles, en *Categorías*, no siempre actuó con mucho cuidado al enumerar las especies que propiamente pertenecen a cada género[341], pues en tal obra procede a menudo de forma completamente dialéctica[342]. Así, por ejemplo, entre las diferencias de ποσὸν enumera la θέσις. Y por el contexto, resulta claro que por tal θέσις no entiende aquella que bien podría aspirar a la dignidad de categoría (la ἔχοντος μέρη τάξις κατὰ τόπον /ordenación según el lugar/ de *Metaph*. *Δ*, 19, 1022b1), sino nada menos que una ordenación de las partes respecto del todo καθ' ὅλον[343], esto es, una relación —que es en realidad un *proprium* de las cantidades continuas que no son meramente *quanta* κατὰ συμβεβηκός, pero no una diferencia entre ellas. Esta es la razón por la que en *Metaph*. *Δ*, 13, 1020a8 la división se realiza de otra manera. Por lo demás, el hecho de que un ἴδιον pertenezca a una categoría distinta de la de su especie no reviste mayores dificultades[344].

(c) En otros respectos, también el πρός τι suscita dificultades, pues parece entrar en colisión con varias categorías. El caso menos llamativo y más fácil de resolver es el que se refiere a ποιεῖν y πάσχειν[345]. Es claro que el agente, precisamente en virtud de su acción, entra también en una relación con el paciente. El que pega, pega un golpe y pega al golpeado, esto es, al cuerpo que recibe el golpe. Ambas cosas son inseparables en términos reales. Pero el entendimiento, que capta esta doble dimensión del hacer, y también la relación que se establece entre dos substancias en referencia a este hacer, las ordena bajo categorías distintas, aunque el lenguaje no le permite una expresión diferenciada[346]. Lo mismo vale, naturalmente, del paciente: padece

por el principio del padecer y también por aquello en que se encuentra el principio del padecer. Por tanto, allí donde éste es una substancia distinta del propio paciente, debe surgir una relación de una substancia con otra. Sólo en los actos intransitivos en sentido propio[347] se da un hacer y un padecer sin relación real, pues no existe aquí, ni ἐνεργείᾳ ni δυνάμει, una diversidad de substancias entre las que pudiera darse una relación. Ésta sólo puede ser, por tanto, puramente racional, como cuando digo que algo es idéntico a sí mismo. Simplicio llama la atención con razón sobre este caso particular, para demostrar así, para todos los casos, la diferencia entre el hacer y el padecer, por un lado, y la categoría de la simple relación, por otro —diferencia que aquí se manifiesta con especial claridad, aunque tampoco en los restantes casos escapa a un examen minucioso[348].

(d) De forma parecida se explican también otros fenómenos semejantes, como, por ejemplo, cuando a la θέσις, que consiste en una relación de las partes en referencia al todo[349], se le subordinan cosas que aparecen también en otras categorías: πυκνόν /denso/ y μανύ /ralo/, λεῖον /liso/ y τραχύ /rugoso/ constituyen la expresión de relaciones dadas entre partes que son, en potencia, diferentes τόδε τι y que, por consiguiente, son susceptibles de entrar en relación real. Vemos, así, que en *Categ.* 8, 10a19 se las denomina θέσεις, mientras que en otros lugares quedan claramente asignadas a la tercera especie de cualidad (*Phys.* VII, 2, 244b7; cf. *infra* b18-20; *De generat. et corrup.* II, 2, 329b20). Pero aquí es seguro que el concepto es distinto, pues no se trata del orden de las partes, sino de la diferenciación de la sensibilidad (*Categ.* 8, 9b5 —véanse, más arriba, los parágrafos 13 y 16.6).

(e) Especialmente llamativo resulta, en todo caso, el reproche de colisión entre el πρός τι y la οὐσία, es decir, entre lo μάλιστα y lo ἥκιστα ὄν. Si a duras penas parece posible una

identidad real entre una substancia y otras categorías, ¿cómo podría darse una identidad racional? Es por ello que Aristóteles manifiesta su firme convicción de que tal cosa no puede suceder jamás: ni una substancia completa ni una substancia parcial, ni una substancia en potencia ni una substancia en acto[350] pueden pertenecer al πρός τι. ¿Cómo podría componerse una substancia a partir de relaciones? Con todo, Trendelenburg piensa que Aristóteles ha colocado a materia y forma bajo la categoría de relación[351] y le censura por ello, como de hecho merecería si tal presupuesto fuera correcto. Menos derecho tiene, en cambio, a reprocharle haber mantenido las substancias parciales dentro de la categoría de substancia, en vez de trasladarlas a la de relación[352]. Para mostrar que tal cosa no se realiza «con arbitrariedad» podemos aducir aquí el testimonio del propio Trendelenburg, quien en el pasaje más arriba citado afirma que, aunque se colocasen materia y forma bajo el πρός τι, ello no querría decir nada, pues «generación y contenido y, en general, las categorías de la materia y la forma, no quedan con ello caracterizadas»[353].

Así pues, en primer lugar, en referencia a la ὕλη (de la cual Aristóteles parece afirmar en *Phys.* II, 2 que se trata de una relación[354]) hay que decir que *Metaph. N*, 1, prueba de la manera más terminante que Aristóteles era de la misma opinión que Trendelenburg: «Es necesario —dice allí— que la materia de cada cosa sea aquello que esto es en potencia. Así ocurre también, por tanto, en el caso de la substancia. Pero la relación no es substancia ni en potencia ni en acto. Es, por tanto, necio o, mejor dicho, imposible, suponer que una no substancia sea elemento de la substancia y anterior a ella; pues posteriores a ella son todas las categorías»[355]. Según esto, el sentido del pasaje aludido de *Física* II sólo puede ser que a toda forma le corresponde una materia propia[356], pero no que la materia pertenezca a la categoría del πρός τι. Ello se advierte claramente al considerar las

palabras que siguen inmediatamente, con intención explicativa (ἄλλῳ γὰρ εἴδει ἄλλη ὕλη /si es distinta la forma, es distinta la materia/). Esto resulta también enteramente suficiente para lo que Aristóteles pretende probar. Pues si toda forma se determina su propia materia, resulta clara la conclusión a la que pretende llegar Aristóteles, a saber, que la física debe tratar tanto de la materia como de la forma.

Pero, ¿qué es aquello que le falta tanto a la materia como a la forma, qué es aquello que les falta a todas las substancias parciales para poder pertenecer al πρός τι? Pues les falta precisamente (1) lo común a todos los accidentes, a saber, el hallarse fuera de la esencia de la substancia a la que pertenecen y de la que se predican. Y les falta también, en especial, (2) lo que constituye la esencia misma de la relación, la referencia de una substancia a la otra. Es claro que la cabeza, la mano, etc. no son relaciones entre substancias, sino substancias.

Ahora bien, si la diferencia es tan grande, ¿en qué consiste entonces la semejanza de las substancias parciales con las relaciones, que llevó al propio Brandis a convenir en que «Aristóteles no ha conseguido excluir a las entidades de la esfera de las relaciones»[357]? La semejanza parece ser doble: por un lado, (1) es una peculiaridad de las relaciones que *uno* de los relativos no pueda ser ni ser conocido sin el otro, ya que se demandan y definen mutuamente, como por ejemplo gobernante y gobernado, mayor y menor, etc. El gobernante demanda algo que es gobernado, lo mayor algo que es menor; y viceversa. Pues el gobernar de uno no sólo es idéntico, en términos reales, al ser gobernado de otro, y el ser mayor de uno con el ser menor del otro[358], sino que también conceptualmente dependen uno de otro, siendo así que sólo el fundamento puede llegar a ser término, y sólo el término fundamento. Pues bien, las substancias parciales (y en especial materia y forma) poseen una cierta semejanza con todo esto, ya que,

como no tienen ni pueden tener cada una por sí un εἶναι τέλειον, dependen también la una de la otra en el orden del conocer. Aunque no son lo mismo, constituyen conjuntamente *un* ente, y en la determinación y definición de cada una de ellas debe tenerse en cuenta también a la otra. Así, por ejemplo, en la definición del alma, que es una forma, se afirma también la materia (*De anima*, II, 412a19). Y lo mismo ocurre, con más razón todavía, obviamente, con la forma en la de la materia. Esto es, precisamente, lo que les confiere esa semejanza con las relaciones que propicia su designación como πρός τι en el pasaje de *Física* arriba citado.

Un segundo punto, (2) en virtud del cual las substancias parciales parecen emparentadas con las relaciones es la predicación de las partes respecto del todo. Como ya hicimos notar[359], la parte puede predicarse del todo de una manera derivada, pero no absoluta. Yo no puedo decir: «El pájaro es ala», sino sólo «El pájaro es alado», etc. Pero, si pregunto: ¿en virtud de qué es alado el pájaro?, debo responder que es alado en virtud de sus alas. De ello surge una semejanza engañosa con las cosas correlativas, pues también lo gobernado estaba gobernado por el gobernante, y el dominador era el gobernante de lo gobernado, etc. Tal es, precisamente, la dificultad que suscita *Categorías*[360]. Su solución es como sigue: lo alado, en tanto que alado, no es otra cosa sino el ala, como lo justo, en tanto que justo, no es otra cosa que la justicia. Sólo se distinguen, por tanto, en tanto que forma absoluta y forma concretiva —la segunda de las cuales muestra, en el primer ejemplo, que no se trata de una substancia independiente por sí; y en el segundo, que se trata de un accidente. Por ello, en dicha forma pueden predicarse ambos de la substancia completa, cosa que no podría hacerse en forma absoluta, pues en tal caso se consideraría que el predicado designa una esencia —más aún, la esencia completa del sujeto. Y es que también el género

«animal» designa, aunque sea de manera menos determinada que la especie, a la totalidad del león, etc. Con todo, tal designación de la substancia según su parte, o según algún accidente, no constituye relación alguna. Si lo gobernado sólo estuviera gobernado por el ser gobernado, no sería algo relativo, como tampoco es relativo lo redondo (pese a serlo en virtud de la esfericidad). Y es que, ¿dónde estarían aquí las dos substancias entre las que habrían de darse las relaciones? Lo gobernado, en cambio, es precisamente algo gobernado por el gobernante, y en ello se cifra su carácter relativo. Pues lo gobernado, en tanto que gobernado, no es uno con el gobernante, antes bien, nada es gobernante en tanto que gobernado, etc.

Ahora bien, ¿por qué Aristóteles sólo ha llamado la atención sobre esta dificultad en referencia a las substancias parciales, y no en referencia a los accidentes, respecto de los cuales parece que el caso es el mismo?[361] Ciertamente, lo hizo así porque en el caso de las substancias parciales la confusión es más fácil, ya que, respecto del accidente, la falta de una substancia correlativa evidencia inmediatamente la imposibilidad de una relación real —por ejemplo: cuando se dice que la justicia es la justicia del justo, la única substancia que hay es la substancia del justo. Por el contrario, en el caso de estos otros aparentes relativos existen realmente dos substancias, capaces de entrar en mutua relación: la substancia total y la parcial. Y ello bien puede inducirnos a una confusión momentánea, por muy cierto que sea que una cabeza, un pie, una mano o cualesquiera otros miembros no son meras relaciones de substancias —de serlo, la substancia misma se compondría de relaciones; y esto, según dice Aristóteles con toda razón en *Metaph. N*, 2, sería una hipótesis ridícula e imposible.

Con todo, las substancias parciales son también relaciones en un cierto sentido —en aquel, en concreto, que Aristóteles denomina πρός τι κατὰ συμβεβηκός en *Metaph. Δ*, 15, 1021b8. De

este modo puede denominarse πρός τι, por ejemplo, una cabeza, puesto que es una parte. El concepto de parte es efectivamente una relación —y un accidente de la categoría πρός τι. Pero aquello a lo que le sucede ser parte, es un πρός τι en tanto que parte, no en tanto que aquello que es según la esencia. Un *groschen* es la trigésima parte de un *tálero*, pero no por ello es el *groschen* una relación. La línea es una parte del triángulo, pero en y por sí misma no es un πρός τι, sino una cantidad, etc. Y no es contradictorio que, en tales casos, una substancia sirva de fundamento a una relación[362] —lo único que no puede ser es la propia relación que sobre ella se funda. Por ejemplo, entre Sócrates y Platón se da una igualdad, en la medida en que ambos son hombres. Y lo son por su substancia. Mas no por ello son Sócrates o Platón algo relativo. Ni tampoco son realmente idénticos a la relación que se da entre ellos, pues si dejamos que Sócrates muera, la relación desaparece y, con todo, Platón sigue siendo el mismo que era.

Baste, pues, lo dicho, como justificación de nuestro filósofo en este punto.

(f) Pero la categoría de relación nos enfrenta todavía a otra dificultad: ha de ocurrir que pertenezcan al ποιόν especies cuyos géneros pertenecen al πρός τι[363]. Y *Metaph. Δ* parece, en este punto, bastante de acuerdo con *Categorías*, al distinguir una especie de πρός τι denominados así porque sus géneros pertenecen a la categoría[364]. Trendelenburg no ha dejado pasar la oportunidad de llamar la atención sobre esta afirmación, tan llamativa[365].

Con todo, tampoco aquí parece imposible resolver el enredo. En primer lugar, debemos ratificarnos, por lo visto previamente, en la idea de que *un* mismo concepto no puede caer directamente bajo dos géneros dispares[366]. Es imposible, por tanto, que Aristóteles haya pensado que un mismo concepto puede caer a

la vez como especie bajo la cualidad y bajo la relación[367], o que una especie puede caer bajo la cualidad y su género bajo la relación. Pues, en tal caso, el género pertenecería a ambas categorías —y, por consiguiente, también la especie. Cuando algo se remite a dos categorías, por tanto, sólo puede tratarse de una identidad nominal, o como mucho nominal y real —al modo en que, según vimos más arriba lo que calienta, perteneciente a la categoría de ποιεῖν, es idéntico nominal y realmente a lo que calienta, de la categoría de πρός τι. Y es que el principio del uno era el fundamento del otro, y ambos demandaban el mismo término, situado en otro sujeto. También el calor es común, al menos nominalmente, a las categorías de cualidad (en tanto que ποιότης παθητική) y relación, pues lo calentable es calentable por el calor. Pero realmente no son idénticos, pues la cualidad «calor» sigue existiendo, incluso, cuando lo calentable ha dejado de existir. Por el contrario, la relación «ciencia», como relación del que sabe con lo sabido, parece que es, de hecho, realmente idéntica a la ἕξις del saber (esto es, a la ciencia como atributo que confiere al sujeto cognoscente una perfección), es decir, lo mismo diferenciado y determinado de cierta manera en referencia a su naturaleza[368], pues según la famosa frase con la que se inicia el libro I de *Metafísica*, πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. Y lo que vale de la ciencia en general, vale también de sus especies concretas. En el caso de la identidad nominal y real sólo queda una diferencia conceptual entre lo que en cada caso es ἕξις y lo que es πρός τι. Con todo, también lingüísticamente surge una diferencia, pues el rasgo distintivo de las relaciones, que es la necesidad o, cuando menos, la posibilidad de una palabra adicional, complementaria, no se da ya en el caso de los nombres de las ciencias especiales, de modo que, aunque la expresión del género resulta igualmente apropiada para el concepto perteneciente a la cualidad y para el concepto perteneciente a la

relación, parece que todas las expresiones más especificadas corresponden sólo a la ἕξις[369]. Decimos que el saber es saber de lo sabido, pero no decimos ya que la matemática sea matemática de lo matemático, ni que la medicina sea medicina de lo médico, sino, como mucho, que es la ciencia de lo médico. Con ello, aunque las especies de la relación «ciencia» no son πρός τι κατὰ συμβεβηκός[370], sí es cierto, en cualquier caso, que, debido a una carencia del lenguaje en la expresión de la relación, desde el punto de vista lingüístico sólo son relativas por el género. Ingresan, por tanto, en *una* clase con algunas de las formas abstractas del πρός τι —que Aristóteles, en ese mismo pasaje, excluye en cierto sentido de los πρός τι (λεγόμενα), como la igualdad y la semejanza, mientras que sí acepta en cambio lo igual y lo semejante como πρός τι λεγόμενα[371]. La sola razón de ello es que no se puede hablar de la igualdad a la igualdad, mientras que sí cabe hablar de lo igual a lo igual. Pero a nadie se le ocurrirá afirmar que estos conceptos, enunciados de forma abstracta, no sean especies del mismo género que aquellos, en su expresión concreta.

(8) Hasta aquí, por tanto, lo referente al πρός τι, que en razón de su ser defectuoso y casi menos que accidental, ha pretendido enredarnos en dificultades en mayor medida que los otros, mostrando así que los ἧττον ὄντα /los menos entes/ son también los ἧττον γνώριμα /las cosas menos conocidas/, según oímos más arriba. Pero, ¿no se sigue acaso, de esta inferioridad en el orden del ser, algo que parece temer Trendelenburg[372], a saber, la exclusión del πρός τι de la serie de las diez u ocho categorías coordinadas? ¡Desde luego que no! Pues si los restantes accidentes pueden constituir categorías, al lado de la substancia, también ha de poder hacerlo la relación, al lado de los restantes accidentes. Tal coordinación no es una equiparación, ni siquiera una participación común en el género superior cuya extensión se reparten.

Pues el concepto de ὄν no es un género, como ya hemos dicho con frecuencia, sino un ἕν κατ' ἀναλογίαν.

(9) Llegamos, ahora, a una última cuestión, que es necesario responder a fin de justificar la teoría aristotélica de las categorías —justificación que realizamos desde el presupuesto de la validez de otros principios aristotélicos, como los de materia y forma, lo moviente y lo movido, el tiempo y el lugar, ya que probar todo esto nos desviaría demasiado. Nos referimos a la cuestión de si no habrá que subordinar unas categorías a otras, o si no habrá que coordinarlas con otros conceptos. En el primer respecto, la cuestión es si acaso habría que subordinar ποῦ y ποτέ al πρός τι. En el segundo, si no habría que añadir δύναμις y ἐνέργεια a la lista de las categorías.

(a) Lo primero cuenta con el refrendo de Zeller en su *Filosofía de los griegos*[373]. Pero, de ser así, estaría claro que habría un error por parte de Aristóteles, pues su opinión no era ésa. Al contrario, en el pasaje ya varias veces citado de *Metaph.* Δ, 28, 1024b15, afirma que las categorías, según la división propuesta en el capítulo 7 del mismo libro, no se dejan reducir ni las unas a las otras ni todas ellas a un género común. Con todo, nosotros no creemos que Aristóteles haya errado en este punto, y podemos dejar que sea él quien haga su propia defensa. El rasgo lingüístico de la relación, que no es otro que la necesidad de un caso complementario, falta a propósito de las determinaciones locales o temporales, como ἐν ἀγορᾷ o ἐχθές. En cualquier caso, hemos probado suficientemente hasta qué punto puede ser engañoso un rasgo semejante, pues a juzgar por él tampoco κεῖσθαι sería una relación, sino que debería dar lugar a una categoría propia, y se introducirían además todas las restantes anomalías que tienen que ver con irregularidades del lenguaje, no con el orden riguroso del pensamiento. Pues bien, un indicio más seguro de la existencia de una relación es la presencia de ese ser débil,

enteramente vinculado a otros modos de ser, al que, a diferencia de todas las restantes categorías, no le corresponde no diré ya un movimiento, sino ni siquiera una generación y corrupción propiamente dichas. Al generarse algo absoluto, se desliza también subrepticiamente una relación. Y cuando aquello se corrompe, desaparece también ésta —a menudo, también, sin que se produzca la menor variación en el sujeto. Tal es, por tanto, el rasgo general de la relación. Una cosa que tiene su propia generación y corrupción no es una relación. Ni siquiera se admite una excepción, en este punto, allí donde la relación afecta directamente a la substancia, sin mediación de ningún otro accidente —por ejemplo, en el caso de la semejanza esencial de dos individuos de la misma especie (*v. supra*). De ello se sigue con necesidad que ποῦ y ποτέ no son meras relaciones, circunstancia que resulta especialmente clara en el caso del ποῦ, que sí posee una κίνησις propia, auténtica[374]. Pero lo que vale de uno de los dos conceptos vale también del otro, por el estrecho parentesco existente entre ambas categorías. Así pues, ποῦ y ποτέ habrán de considerarse modos de ser superiores al πρός τι, y de ninguna manera podrán subordinarse a él.

(b) Llegamos ahora a la segunda parte de la pregunta, a saber, si habría que coordinar los conceptos de δύναμις y ἐνέργεια con las categorías, como undécima y duodécima entre ellas (o, alternativamente, como novena y décima). Trendelenburg explica la negativa de Aristóteles suponiendo que se trata de conceptos modales[375], no pertenecientes al predicado sino a la cópula[376]. De ser así, el expediente resultaría también plenamente satisfactorio para nosotros, pues seguimos a Trendelenburg en el supuesto de que todas las categorías se predican de la substancia primera. Con todo, creemos que no carece en absoluto de fundamento la objeción que él mismo enuncia más abajo: «Tal distinción apenas se sostiene cuando se considera en qué sentido real δύναμις y

ἐνέργεια dominan los conceptos aristotélicos[377]. Por ello, ni Brandis ni ningún otro investigador contemporáneo ha querido adherirse al planteamiento propuesto[378]. Nosotros nos remitimos a lo que, en el curso del presente tratado, dijimos en el parágrafo 11[379]. Allí, el ὂν ἐνεργείᾳ se nos revelaba idéntico, en términos reales, con el ὄν que se distribuye en las categorías, del que sólo se distingue conceptualmente en la medida en que el ὂν ἐνεργείᾳ exige primariamente un ser plenificado por la forma y el ὄν de las categorías, por el contrario, un ser esencial, definible, subsumible en un género. Para que ello sea el caso, este ὄν debe, naturalmente, poseer una forma —y, con ello, ambos son idénticos. Respecto del ὂν δυνάμει hemos visto ya también, más arriba, que, en tanto que ὂν ἄτελες, debe reducirse a la categoría correspondiente del ὂν τέλειον. Con ello, se explica fácilmente cómo es que, según la observación de Trendelenburg, las categorías están enteramente penetradas, en sentido real, por el ὂν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ, cosa que, en caso contrario, sería imposible que sucediera. Pues las determinaciones modales de la cópula son, como el propio ser en el sentido de la cópula, puros entes de razón, sin existencia fuera de la mente. Por ello, también *Metaph*. *Δ*, 12 recalca claramente la distinción entre lo modalmente posible, que no se denomina κατὰ δύναμιν, y los cuatro modos del δυνατόν más arriba examinados, que se denominan κατὰ δύναμιν δυνατά[380].

He aquí lo que queríamos responder a las acusaciones elevadas contra la doctrina aristotélica de las categorías. No nos consta haber pasado por alto ninguna intencionadamente. En lo que hace a si nuestra defensa ha sido o no exitosa (y en qué medida lo sea en cada uno de sus puntos), quedo emplazado al juicio de quienes saben más y, especialmente, de quienes con tanta agudeza y claridad han ido destacando todas las dificultades y, mediante la fijación exacta de los puntos en disputa, han contribuido esencialmente a

que nuestro intento de resolverlas tuviera éxito. Si por momentos me he opuesto a ellos, no ha sido por afán de atacar, sino de defender, y nunca me hubiera atrevido a hablar contra ellos, de no ser porque lo hacía en defensa de Aristóteles. Espero parecer así menos ingrato, en la medida en que me muestro agradecido a aquel con quien también ellos se consideran en deuda de gratitud.

Se cierra, así, el campo de nuestra investigación. En ella, hemos ido progresivamente ascendiendo desde lo que se denomina ente con menor propiedad hasta aquello que lo es en sentido propio. De entre los cuatro significados de ὄν en que éste se distribuyó inicialmente, el más noble resultó ser el ὄν que se divide según las figuras de las categorías. Ahora bien, respecto de las categorías, el capítulo presente ha mostrado que todas se denominan así en referencia a *un* ser, en referencia al ser de la primera categoría —y que las restantes deben antes denominarse *de un ente* que *ente* en sí mismas[381]. De ello resulta, pues, que la substancia es el ente por antonomasia, que no sólo *es* sino que *es* en términos absolutos. Y aunque de lo «primero» se habla también en múltiples sentidos, la substancia es la primera de todos los entes en todos los sentidos, tanto según el concepto como según el conocimiento y según el tiempo[382]. Su ser es el término respecto del cual todos los demás se hallan en analogía, como la salud es el término en referencia al cual todo lo sano se denomina sano, ya sea porque la posee, o porque la produce, o porque la muestra, etc. Así, si la metafísica es la ciencia del ente en cuanto tal, resulta entonces claro que su objeto principal es la substancia. Pues, en todos los casos de analogías semejantes, la ciencia trata fundamentalmente del primer analogado, del que dependen y reciben su nombre todos los demás. El filósofo primero debe, por tanto, investigar los principios y causas de la substancia[383]. De ella debe sobre todo, en primer lugar y, por así decir, exclusivamente, considerar qué sea[384].

Notas

[1] Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande* I, p. 205 y ss.

[2] Véase al respecto Brandis en *su Übersicht des Aristotelischen Lehrgebäudes*, p. 41 y s.

[3] Prantl, op. cit. p. 206.

[4] *Categ.* 4, 1b25: τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἤτοι οὐσίαν σεμαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρός τι ἢ ποῦ ἢ ποτὲ ἢ κεῖσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν. Véase *Top.* I, 9, 103b21: ἔστι δὲ ταῦτα τὸν ἀριθμὸν δέκα κ. τ. λ. (Trad.: «Son en número de diez, etc.»).

[5] Véase, con todo, Brandis, que se pronuncia repetidamente y con determinación a favor de su autenticidad, últimamente en su *Übersicht d. Aristot. Lehrgeb.*, p. 47, nota 86.

[6] Prantl, *Geschichte der Logik*, I, p. 206

[7] Brandis, *Griechische-Römmische Philosophie* III, 1, p. 41 y ss. Zeller, *Philosophie der Griechen*, 2ª edición II, 2, p. 189, nota 2.

[8] Así, en *Anal. post.* I, 22, 83b15 Aristóteles dice: πεπέρανται τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν (Trad.: «Están limitados los géneros de las categorías») y en *Soph. elench.* 22, princ.: ἐπείπερ ἔχομεν τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν (Trad.: «Pues poseemos los géneros de las predicaciones»). En *Top.* I, 9, tras enumerar las categorías, afirma: ταῦτα καὶ τοσαῦτά ἐστι (Trad.: «Tales son, y en este número») y a menudo las denomina αἱ διαιρεθεῖσαι κατηγορίαι (Trad.: «Las categorías distinguidas»), como por ejemplo en *De anima* I, 1, 402a24; ib. 5, 410a14. Compárse con esto *Anal. prior.* I, 37, 49a7: ὁσαχῶς αἱ κατηγορίαι διῄρηνται (Trad.: «En tantas maneras como aquellas en que se dividen las categorías») y otros pasajes. En otros pasajes, tras enumerar algunas, se refiere a las no nombradas como αἱ ἄλλαι κατηγορίαι (Trad.: «las otras categorías»), lo cual apunta evidentemente a la existencia de una tabla categorial establecida de una vez por todas.

[9] *Philosophie der Griechen*, 2ª edición, II, 2, p. 191 y ss.; *Griechisch-Röm. Philosophie*, III, 1, p. 43; Bonitz, *Sitzungen der k. Academie der Wiss. Philos. Histor. Cl.* X, 5, 18523, p. 643; Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, p. 142.

[10] Véase más arriba el cap. 3, § 2 *ad finem*, en el que quedó excluido del objeto de la metafísica todo aquello que no es ἔξω τῆς διανοίας, pero sí se incluyeron, en cambio, las categorías.

[11] *Griech.-Röm. Philos.* II, 2, 1, p. 394.

[12] Loc. cit.

[13] *Philos. d. Griech.* II, 2, p. 188 y s.

[14] Op. cit. p. 189, nota 1.

[15] *Gesch. der theoreischen Philosophie,* p. 211.

[16] Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, p. 23.

[17] Véase *Categ.* 5, 2a11.

[18] Trendelenburg, op. cit. p. 6.

[19] *Anal. prior.* I, 27, 43a35: φαμὲν γάρ ποτε τὸ λευκὸν ἐκεῖνο Σωκράτην εἶναι κιὰ τὸ προσιὸν Καλλίαν.

[20] Biese, *Philosophie des Aristoteles* I, p. 49: «Las categorías, conceptos fundamentales del pensamiento ... p. 53: no son ellas mismas conceptos genéricos que ofrezcan lo esencial de un objeto, sino los modos más generales de la predicación (τὰ γένη τῶν κατηγορίων —*Top.* I, 9)».

[21] Waitz, *Aristotelis Organon* I, p. 268.

[22] Simplicio, fol. 3b (Basilea 1551): ἡ μὲν λέξις κατηγορία λέγεται, ὡς κατὰ τοῦ πράγματος ἀγορευομένη.

[23] Cf. Trendelenburg, *De categoriis.*

[24] *Sitzungsb. d. k. Acad. d. Wiss. philos. hist. Cl.* X, 5, p. 623.

[25] Bonitz, op. cit. p. 621.

[26] Ritter, *Geschichte der Philosophie* III, p. 77.

[27] Hegel, *Werke* XIV, p. 402.

[28] Por ejemplo en *Anal. prior.* I, 46, 52a15: el nombre κατηγορία se usa como equivalente de κατάφασις : ὁμοίως δ' ἔχουσι καὶ αἱ στερήσεις πρὸς τὰς κατηγορίας ταύτῃ τῇ θέσει. ἴσον ἐφ' οὗ τὸ A, οὐκ ἴσον ἐφ' οὗ τὸ B, ἄνιδον ἐφ' οἷ Γ, οὐκ ἄνισον ἐφ' οὗ Δ. (Trad.: «De manera semejante se comportan también las privaciones respecto a las predicaciones colocadas en esta posición: *igual* en lugar de A, *no-igual* en lugar de B, *desigual* en lugar de C, *no-desigual* en lugar de D»).

[29] Véanse, por ejemplo, los pasajes citados en el capítulo I, entre otros pasajes.

[30] *Categ.* 4, 1b25: *τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων* ἕκαστον ἤτοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν κ. τ. λ. (Trad.: «Cada una de las cosas que se dicen fuera de toda combinación, o bien significa una substancia, o bien un cuanto o un cual...»).

[31] *De interpr.* 3, 16b20: ἵστησι γὰρ ὁ λέγων τὴν διάνοιαν, καὶ ὁ ἀκούσας ἠρέμησεν (Trad.: «El que los pronuncia retiene el pensamiento, y el que escucha descansa»).

[32] *Gesch. der Logik* I, p. 196.

[33] Loc. cit.

[34] *Philosophie der Griechen* II, 2 p. 186.

[35] *Gesch. der Kategorienlehre* p. 189.

[36] Op. cit. p. 210.

[37] *Metaph.* Z, 4, 1030b11: τὸ δὲ ὂν το μὲν τόδε τι, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ ποιόν τι σημαίνει.

[38] *V. infra,* § 3.

[39] *Phys.* III, 1, 200b34: κοινὸν δ' ἐπὶ τούτων οὐδὲν ἔστι λαβεῖν, ὡς φαμέν, ὃ οὔτε τόδε οὔτε ποσὸν οὔτε ποιὸν οὔτε τῶν ἄλλων κατηγορημάτων οὐδέν. Cf. *Anal. post.* II, 13, 96b20 y *Metaph.* Δ, 4, 1070b1.

[40] *V. infra,* § 4.

[41] *De anima* I, 1, 402a22: πρῶτον δ' ἴσως ἀναγκαῖον διελεῖν ἐν τίνι τῶν γενῶν καὶ τί ἐστι, λέγω δὲ πότερον τόδε τι καὶ οὐσία ἢ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ καί τις ἄλλη τῶν διαιρεθεισῶν κατηγοριῶν. *V. infra,* p. XXX.

[42] *Top.* I, 15, 107a3; ib. 9, 103b20; *Soph. elench.* 22, 178a5; *Anal. post.* I, 22, 83b15 y otros pasajes.

[43] *V. supra* p. 125 y p. 124 e *infra* § 5.

[44] Sobre el significado de διαίρεσις véase *Anal. prior.* I, 31; *Anal. post.* II, 13, 96b25.

[45] *Metaph.* N, 2, 1089a26: τὸ μὲν κατὰ πτώσεις μὴ ὂν ἰσαχῶς ταῖς κατηγορίαις λέγεται. (Trad.: «Mas, puesto que el no-ente tiene, según los casos, los mismos sentidos que las categorías»).

[46] Bonitz, op. cit. 614.

[47] *Eth. Eudem.* I, 8, 1217b29.

[48] *Metaph.* Z, 1, 1028a10: τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς, καθάπερ διειλόμεθα πρότερον ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς· σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστι καὶ τόδε

τι, τὸ δὲ ὅτι ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων.

[49] *Metaph.* Δ, 7, 1017a22: καθ' αὑτα δὲ εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας, ὁσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει. ἐπεὶ οὖν των κατηγορουμένων τὰ μὲν τί ἐστι σημαίνει, τὰ δὲ ποιόν, τὰ δὲ ποσόν, τὰ δὲ πρός τι, τὰ δὲ ποιεῖν ἢ πάσχειν, τὰ δὲ ποῦ, τὰ δὲ πότε, ἑκάστῳ τούτων τὸ εἶναι ταὐτὸ σημαίνει.

[50] *Metaph.* N, 2, 1089a7: καίτοι πρῶτον μέν, εἰ τὸ ὄν, πολλαχῶς· τὸ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαν σημαίνει, το δ' ὅτι ποιόν, τὸ δ' ὅτι ποσόν, καὶ τὰς ἄλλας δὴ κατηγορίας...

[51] *V. supra* p. 91, nota 37.

[52] *Phys.* III, 1, 200b34; y *Metaph.* K.

[53] *Metaph.* Δ, 10, 1018a35: ἐπεὶ δὲ τὸ ἓν καὶ τὸ ὂν πολλαχῶς λέγεται, ἀκολουθεῖν ἀνάγκη καὶ τἆλλα ὅσα κατὰ ταῦτα λέγεται, ὥστε καὶ ταὐτὸν καὶ τό ἕτερον καὶ τὸ ἐναντίον, ὥστ' εἶναι ἕτερον καθ' ἑκάστην κατηγορίαν. (Trad.: «Y puesto que uno y ente se dicen en muchos sentidos, otro tanto tiene que ocurrir también necesariamente en el caso de todas las nociones que se dicen según los significados de aquéllos, de modo que «mismo», «diverso» y «contrario» serán diversos respecto de cada categoría»).

[54] *Eth. Nicom.* I, 4, 1096a23: ἔτι ἐπεὶ τἀγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι (καὶ γὰρ ἐν τῷ τί λέγεται οἷον ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς καὶ ἐν τῷ ποιῷ αἱ ἀρεταὶ καὶ ἐν τῷ ποσῷ το μέτριον καὶ ἐν τῷ πρός τι τὸ χρήσιμον καὶ ἐν χρόνῳ καιρὸς καὶ ἐν τόπῳ δίαιτα καὶ ἕτερα τοιαυτα), δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη κοινόν τι καθόλου καὶ ἕν· οὐ γὰρ ἂν ἐλέγετ' ἐν πάσαις ταῖς κατηγορίαις, ἀλλ' ἐν μιᾷ μόνῃ.

[55] *Metaph.* Δ, 28, 1024b9. ἕτερα δὲ τῷ γένει λέγεται ὧν ἕτερον τὸ πρῶτον ὑποκείμενον καὶ μὴ ἀναλύεται θάτερον εἰς θάτερον μηδ' ἄμφω εἰς ταὐτόν, οἷον... ὅσα καθ' ἕτερον σχῆμα κατηγορίας τοῦ ὄντος λέγεται. τὰ μὲν γὰρ τί ἐστι σημαίνει τῶν ὄντων, τὰ δὲ ποιόν τι, τὰ δ' ὡς διῄρηται πρότερον· οὐδὲ γὰρ ταῦτα ἀναλύεται οὔτ' εἰς ἄλληλα οὔτ' εἰς ἕν τι. (Trad.: «Heterogéneas se llaman aquellas cosas cuyo sujeto primero es otro, y no se resuelven la una en la otra, ni tampoco ambas en la misma; así, la forma y la materia son heterogéneas, y también el esquema de las categorías del ente <unos, en efecto, significan qué es; otros, que es de cierta cualidad y otros según las distinciones expuestas con anterioridad>. Y es que éstas no se resuelven, ni las unas en las otras, ni <todas ellas> en algo que sea uno»). Véase *Anal. prior.* I, 27, 43a29 y *Metaph.* I, 3, 1054b27.

[56] *Metaph.* B, 3, 998b22: οὐχ οἷόν τε δὲ τῶν ὄντων οὔτε τὸ ἓν οὔτε τὸ ὂν εἶναι γένος.

[57] *Metaph.* H, 6, 1045a36. Aristóteles aclara de qué manera las substancias separadas, que no constan de materia y forma, son algo uno: ὅσα δὲ μὴ ἔχει ὕλην, μήτε νοητὴν μήτε αἰσθητήν, εὐθὺς ὅπερ ἕν τι εἶναί ἐστιν ἕκαστον (Trad.: «Pero aquellas cosas que no tienen materia, ni inteligible ni sensible, cada una de ellas es inmediatamente algo que, ello mismo, *es uno* y también algo que, ello mismo, *es*») y aclara esto mediante el ejemplo del ὄν, que se divide inmediatamente en las categorías sin aguardar ningún tipo de diferencia ulterior para devenir tal o cual categoría: ὥσπερ καὶ ὅπερ ὄν τι, τὸ τόδε, τὸ ποιόν, τὸ ποσόν. διὸ καὶ οὐκ ἔνεστιν ἐν τοῖς ὁρισμοῖς οὔτε τὸ ὂν οὔτε τὸ ἕν, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, εὐθὺς ἕν τί ἐστιν ὥσπερ καὶ ὄν τι. κ. τ. λ. (Trad.: «el esto,

la cantidad, la cualidad, y por eso en las definiciones no se incluye ni «que es» ni «que es uno», y la esencia es inmediatamente algo uno y algo que es»).

58 *Metaph. Z*, 3, 1029a20: λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηθὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν. (Trad.: «Y llamo 'materia» a la que, por sí misma, no cabe decir, ni que es algo determinado, ni que es de cierta cantidad, ni ninguna otra de las determinaciones por las que se delimita lo que es»).

59 *Metaph. Δ*, 6, 1016b31: ἔτι δὲ τὰ μὲν κατ' ἀριθμόν ἐστιν ἕν, τὰ δὲ κατ' εἶδος, τὰ δὲ κατὰ γένος, τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, ἀριθμῷ μὲν ὧν ἡ ὕλη μία, εἴδει δ' ὧν ὁ λόγος εἷς, γένει δ' ὧν τὸ αὐτὸ σχῆμα τῆς κατηγορίας, *κατ' ἀναλογίαν δὲ ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο*. ἀεὶ δὲ τὰ ὕστερα τοῖς ἔμπροσθεν ἀκολουθεῖ, οἷον ὅσα ἀριθμῷ καὶ εἴδει ἕν, ὅσα δ' εἴδει οὐ πάντα ἀριθμῷ· ἀλλὰ γένει πάντα ἓν ὅσαπερ καὶ εἴδει· ὅσα δὲ γένει οὐ πάντα εἴδει ἀλλ' ἀναλογίᾳ· ὅσα δὲ ἓν ἀναλογίᾳ, οὐ πάντα γένει. Cf. *De part. anim.* I, 5, 645b26: τὰ μὲν γὰρ ἔχουσι τὸ κοινὸν κατ' ἀναλογίαν, τὰ δὲ κατὰ γένος, τὰ δὲ κατ' εἶδος. (Trad.: «unos tienen comunidad según analogía, otros según el género, otros según la especie»). *Metaph. N*, 6, 1093b19: ἐν ἑκάστῃ γὰρ τοῦ ὄντος κατηγορίᾳ ἔστι τὸ ἀνάλογον (Trad.: «En cada una de las categorías del ente se da lo análogo»).

60 *Metaph. Γ*, 2, 1003a33: τὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν, καὶ οὐχ ὁμωνύμως ἀλλ' ὥσπερ καὶ τὸ ὑγιεινὸν ἅπαν πρὸς ὑγίειαν, τὸ μὲν τῷ φυλάττειν, τὸ δὲ τῷ ποιεῖν, τὸ δὲ τῷ σημεῖον εἶναι τῆς ὑγιείας, τὸ δ' ὅτι δεκτικὸν αὐτῆς, καὶ τὸ ἰατρικὸν πρὸς ἰατρικήν· τὸ μέν, γὰρ τῷ ἔχειν τὴν ἰατρικὴν λέγεται ἰατρικόν, τὸ δὲ τῷ εὐφυὲς εἶναι πρὸς αὐτήν, τὸ δὲ τῷ ἔργον εἶναι τῆς ἰατρικῆς. ὁμοιοτρόπως δὲ καὶ ἄλλα ληψόμεθα λεγόμενα τούτοις, οὕτω δὲ καὶ τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς μέν, ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν· τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ' ὅτι πάθη οὐσίας, κ. τ. λ. *Metaph. Z*, 4, 1030a32: δεῖ γὰρ ἢ ὁμωνύμως ταῦτα (es decir: τὸ ποιὸν καὶ ποσὸν κ. τ. λ.) φάναι εἶναι ὄντα, ἢ προστιθέντας καὶ ἀφαιροῦντας, ὥσπερ καὶ τὸ μὴ ἐπιστητὸν ἐπιστητόν, ἐπεὶ τό γε ὀρθόν ἐστι *μήτε ὁμωνύμως φάναι μήτε ὡσαύτως*, ἀλλ' ὥσπερ τὸ ἰατρικὸν τῷ πρὸς τὸ αὐτὸ μὲν καὶ ἕν, οὐ τὸ αὐτὸ δὲ καὶ ἕν, οὐ μέντοι οὐδὲ ὁμωνύμως· οὐδὲ γὰρ ἰατρικὸν σῶμα καὶ ἔργον καὶ σκεῦος λέγεται οὔτε ὁμωνύμως οὔτε καθ' ἕν, ἀλλὰ πρὸς ἕν. (Trad.: «De éstas <es decir, de la cualidad, la cantidad, etc.> hay que decir, o bien que se trata de cosas que son solamente por homonimia, o bien <que son> según matices y reservas que añadiremos o suprimiremos, como también <decimos que> lo cognoscible es cognoscible. En efecto, lo correcto es que ni se dice por mera homonimia ni tampoco con el mismo sentido, sino como «médico»: porque remiten a una y la misma cosa, y no porque su significado sea uno y el mismo, a pesar de lo cual tampoco se trata de homonimia. En efecto, un cuerpo, una operación y un instrumento no se denominan «médicos» ni por homonimia ni según un único significado, sino por referencia una cosa única»).

61 *Categ.* 1, 1a1: ὁμώνυμα λέγεται ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος, οἷον ζῷον ὅ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ γεγραμμένον... συνώνυμα δὲ λέγεται ὧν τό τε ὄνομα κοινὸν καὶ ὁ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός, οἷον ζῷον ὅ τε ἄνθρωπος καὶ ὁ βοῦς. (Trad.: «Se llaman homónimas las cosas cuyo nombre es lo único que tienen en común, mientras que el correspondiente enunciado de la entidad es distinto, v.gr., vivo, dicho del hombre y dicho del retrato: en efecto... Se llaman sinónimas cuyo

nombre es común y. cuyo correspondiente enunciado de la entidad es el mismo, v.gr., vivo, dicho del hombre y dicho del buey».

[62] *Eth. Nicom.* I, 4, 1096b25: οὐκ ἔστιν ἄρα τὸ ἀγαθόν κοινόν τι κατὰ μίαν ἰδέαν. ἀλλὰ πῶς δὴ λέγεται; οὐ γὰρ ἔοικε τοῖς γε ἀπὸ τύχης ὁμωνύμοις. ἀλλ' ἆρά γε τῷ ἀφ' ἑνὸς εἶναι, ἢ πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν; ἢ μᾶλλον κατ' ἀναλογίαν, ὡς γὰρ ἐν σώματι ὄψις, ἐν ψυχῇ νοῦς, καὶ ἄλλο δὴ ἐν ἄλλῳ. (Trad.: «El Bien no es, por tanto, algo común conforme a una idea única. Pero, entonces, ¿cómo se dice? No parece, de hecho, que se trate de uno de esos casos de homonimia casual. La homonimia, entonces, ¿se vincula al hecho de que todos los bienes provienen de uno solo o al de que todos tienden a un solo bien? ¿No se tratará, más bien, de una unidad por analogía, como en el cuerpo la visión, en el alma el intelecto, y en cada cosa lo suyo»).

[63] *Gesch. der Kategorienlehre*, p. 152 y ss.

[64] *Eth. Nicom.* V, 6, 1131a31.

[65] V. nota 62. Hay otros ejemplos en *Top.* I, 17, 108a7: τὴν δὲ ὁμοιότητα σκεπτέον ἐπί τε τῶν ἐν ἑτέροις γένεσιν, ὡς ἕτερον πρὸς ἕτερόν τι, οὕτως ἄλλο πρὸς ἄλλο, οἷον ὡς ἐπιστήμη πρὸς ἐπιστητόν, οὕτως αἴσθησις πρὸς αἰσθητόν· καὶ ὡς ἕτερον ἐν ἑτέρῳ τινί, οὕτως ἄλλο ἐν ἄλλῳ, οἷον ὡς ὄψις ἐν ὀφθαλμῷ, νοῦς ἐν ψυχῇ, καὶ ὡς γαλήνη ἐν θαλάσσῃ, νηνεμία ἐν ἀέρι. (Trad.: «Hay que mirar la semejanza en cosas de géneros distintos: como lo uno es a una cosa, lo otro es a otra cosa <v.g., como el conocimiento es a lo cognoscible, así la sensación es a lo sensible>, y como lo uno está en una cosa, así lo otro está en otra cosa, v.g., como la vista está en el ojo, el entendimiento está en el alma, y como la bonanza en el mar, la calma en el aire»). Cf. también *Anal. prior.* I, 46, 51b22; *Phys.* I, 7, 1919a7; *De part. animal.* I, 5, 645b6. *Metaph.* Θ, 6, 1048, b, 5.

[66] *Categ.* 8, 10b26: ἐπιδέχεται δὲ τὸ μᾶλλον και τὸ ἧττον τὰ ποιά. (Trad.: «Los *qualia* admiten también el más y el menos»).

[67] *De gen. et corr.* II, 6, 333a23: εἰ δὲ μὴ οὕτω κατὰ τό ποσὸν συμβλητὰ ὡς ποσὸν ἐκ ποσοῦ, ἀλλ' ὅσον δύναται, οἷον εἰ κοτύλη ὕδατος ἴσον δύναται ψύχειν καὶ δέκα ἀέρος καὶ οὕτως *κατὰ τὸ ποσὸν οὐχ ὡς ᾗ ποσὸν* συμβλητὰ ἀλλ' *ᾗ δύνανταί τι.* εἴη δ' ἂν καὶ μὴ τῷ τοῦ ποσοῦ μέτρῳ συμβάλλεσθαι τὰς δυνάμεις, ἀλλὰ *κατ' ἀναλογίαν,* οἷον ὡς τόδε λευκὸν τόδε θερμόν. τὸ δ' ὡς τόδε σημαίνει ἐν μὲν ποιῷ τὸ ὅμοιον ἐν δὲ ποσῷ τὸ ἴσον (Trad.: «En cambio, si no son comparables según la cantidad en este sentido, esto es, que de una cantidad del uno se forme una cantidad del otro, sino según el efecto que pueden producir <por ejemplo, si una escudilla de agua tiene un poder de enfriar equivalente al de diez de aire>, aun así resultan cuantitativamente comparables, aunque no según la cantidad, sino según su poder de producir un determinado efecto»).

[68] *De part. animal.* I, 4, 644a16: ὅσα μὲν γὰρ διαφέρει τῶν γενῶν καθ' ὑπεροχὴν καὶ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον, ταῦτα ὑπέζευκται ἑνὶ γένει, *ὅσα δ' ἔχει τὸ ἀνάλογον,* χωρίς· λέγω δ' οἷον ὄρνις ὄρνιθος διαφέρει τῷ μᾶλλον ἢ καθ' ὑπεροχήν (τὸ μὲν γὰρ μακρόπτερον τὸ δὲ βραχύπτερον), ἰχθύες δ' ὄρνιθος τῷ ἀνάλογον (ὃ γὰρ ἐκείνῳ πτερόν, θατέρῳ λεπίς). (Trad.: «En efecto, todos los géneros que se diferencian por exceso, sea lo más o lo menos, están agrupados en un único género, mientras que los que presentan analogía están aparte, quiero decir, por ejemplo, que un ave se diferencia de otra por el más, o sea por exceso (una tiene alas grandes, otra pequeñas), mientras que los peces se diferencian de un ave por la analogía (lo que es pluma en una, es escama en el otro»).

[69] Éste es el κοινόν en sentido estricto. Véase más arriba, el pasaje de *Física* citado en p. 130, nota 39. Para un uso más amplio del término véase más abajo, § 4.

[70] *Metaph. N*, 6, 1093b18: ἐν ἑκάστῃ γὰρ τοῦ ὄντος κατηγορίᾳ ἐστὶ τὸ ἀνάλογον, ὡς εὐθὺ ἐν πλάτει τὸ ὁμαλὸν ἴσως, ἐν ἀριθμῷ τὸ περιττόν, ἐν δὲ χρόᾳ τὸ λευκόν.

[71] *Gesch. der Kategorienlehre* p.157.

[72] Muestra esto claramente, por ejemplo, *Metaph.* Z, 1, 1028a36: καὶ εἰδέναι τότ' οἰόμεθα ἕκαστον μάλιστα ὅταν τί ἐστιν ὁ ἄνθρωπος γνῶμεν ἢ τὸ πῦρ, μᾶλλον ἢ τὸ ποιὸν ἢ τὸ ποσὸν ἢ τὸ ποῦ, ἐπεὶ καὶ αὐτῶν τούτων τότε ἕκαστον ἴσμεν, ὅταν τί ἐστι τὸ ποσὸν ἢ τὸ ποιὸν γνῶμεν (Trad.: «Y, en fin, pensamos que conocemos cada cosa, sobre todo, cuando sabemos qué es el hombre o el fuego, más que si sabemos la cualidad, la cantidad o el dónde; y es que, incluso, conocemos cada una de estas cosas cuando sabemos qué es la cantidad o la cualidad»).

[73] *Metaph. Γ*, 2, 1003a33. *V. supra*, p. 135, nota 60.

[74] Ib.

[75] *Metaph. Z*, 1, 1028a10: τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς... σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστι καὶ τόδε τι, τὸ δὲ ὅτι ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων. τοσαυταχῶς δὲ λεγομένου τοῦ οὕτως ὄντος φανερὸν ὅτι τούτων πρῶτον ὂν τὸ τί ἐστιν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν... τὰ δ' ἄλλα λέγεται ὄντα τῷ τοῦ οὕτως ὄντος τὰ μὲν ποσότητας εἶναι, τὰ δὲ ποιότητας, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ ἄλλο τι τοιοῦτον.

[76] *Metaph. Γ*, 2,1003b13. V. p. 141, nota 79.

[77] En *Metaph. Δ*, 10, 1018a31 se dice que ἐναντίον es un análogo de este tipo: τὰ δ' ἄλλα ἐναντία λέγεται τὰ μὲν τῷ τοιαῦτα ἔχειν, τὰ δὲ τῷ δεκτικὰ εἶναι τῶν τοιούτων, τὰ δὲ τῷ ποιητικὰ ἢ παθητικὰ εἶναι τῶν τοιούτων, ἢ ποιοῦντα ἢ πάσχοντα, ἢ ἀποβολαὶ ἢ λήψεις, ἢ ἕξεις ἢ στερήσεις εἶναι τῶν τοιούτων. (Trad.: «Las demás cosas se dice que son contrarias, unas porque tienen tales contrarios, otras porque son sujetos receptores de los mismos, otras porque son capaces de producirlos o de ser afectadas por los mismos, o porque los producen o son afectadas por ellos, o porque son pérdidas o adquisiciones, o bien, posesiones o privaciones de ellos»). Y lo mismo para δυνατόν, *Δ*, 12, 1019b35: τὰ δὲ λεγόμενα κατὰ δύναμιν πάντα λέγεται πρὸς τὴν πρώτην μίαν· αὕτη δ' ἐστὶν ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἄλλο. τὰ γὰρ ἄλλα λέγεται δυνατὰ τῷ τὰ μὲν ἔχειν αὐτῶν ἄλλο τι τοιαύτην δύναμιν, τὰ δὲ μὴ ἔχειν, τὰ δὲ ὡδὶ ἔχειν. ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ἀδύνατα. ὥστε ὁ κύριος ὅρος τῆς πρώτης δυνάμεως ἂν εἴη ἀρχὴ μεταβλητικὴ ἐν ἄλλῳ ἢ ἄλλο. (Trad.: «Por su parte, las cosas que se dicen potentes o capaces por respecto a la capacidad, se dicen tales por relación a la potencia en su sentido primero, que es: el principio del cambio que se da en otro, o bien <en lo mismo que es cambiado, pero> en tanto que otro. Y es que las demás cosas se dice que son potentes o capaces, las unas porque otra cosa posee una potencia tal respecto de ellas, las otras porque no la posee, las otras porque la posee de tal modo determinado. Y de modo semejante en el caso de lo impotente o incapaz. Así pues, la definición principal de potencia, en su sentido primario, será: principio productor de cambio en otro, o <en ello mismo, pero> en tanto que otro»). En cambio, en lógica y geometría se habla también de una δύναμις y de un δυνατόν, pero en tales casos se da sólo una analogía de proporcionalidad. *Vide supra*, pp. 84 y 85, notas 5 y 6.

[78] Así es como en *Metaph*. *Θ*, 1, 1046a6 los nombres que tienen múltiples significados, pero unidos en la igualdad del término, se distinguen de los homónimos, mientras que los análogos de proporcionalidad quedan incluidos en ellos: τούτων δ' ὅσαι μὲν ὁμωνύμως λέγονται δυνάμεις ἀφείσθωσαν· ἔνιαι γὰρ ὁμοιότητί τινι λέγονται ... ὅσαι δὲ πρὸς τὸ αὐτὸ εἶδος κ. τ. λ. (Trad.: «De éstos, queden a un lado todos aquellos en que se habla de potencias por homonimia. <Algunas, en efecto se denominan tales en virtud de cierta semejanza...>. Por el contrario, aquellas que se denominan tales relativamente a la misma especie...»).

[79] *Metaph*. *Γ*, 2, 1003b11: καθάπερ οὖν καὶ τῶν ὑγιεινῶν ἁπάντων μία ἐπιστήμη ἐστίν, ὁμοίως τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. οὐ γὰρ μόνον τῶν καθ' ἓν λεγομένων ἐπιστήμης ἐστὶ θεωρῆσαι μιᾶς, ἀλλὰ καὶ τῶν πρὸς μίαν λεγομένων φύσιν· καὶ γὰρ ταῦτα τρόπον τινὰ λέγεται καθ' ἕν. δῆλον οὖν ὅτι τὰ ὄντα μιᾶς θεωρῆσαι ᾗ ὄντα. (Trad.: «Así pues, del mismo modo que de todas las cosas sanas se ocupa una sola ciencia, igualmente ocurre esto en los demás casos. Corresponde, en efecto, a una única ciencia estudiar no solamente aquellas cosas que se denominan según un único significado, sino también a las que se denominan en relación con una sola naturaleza; y es que éstas se denominan también, en cierto modo, según un solo significado. Es, pues, evidente que el estudio de los entes, en tanto que entes, corresponde también a una sola <ciencia>»).

[80] *Metaph*. *Γ*, 2, 1003b16: (τὸ πρῶτον), ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται, καὶ δι' ὃ λέγονται. (Trad.: «Lo primero, es decir, aquello de lo que las demás cosas dependen y en virtud de lo cual reciben la denominación <correspondiente>»).

[81] *Metaph*. *Z*, 1, 1028a18. *V. supra*, p. 138, nota 75; compárese con p. 135, nota 60.

[82] Esta doble analogía del ente no le ha pasado desapercibida a F. Ravaisson en su *Essai sur la methapysique d'Aristote*, premiado por la Academia parisina (I, p. 237 y ss.): «Ce n' est donc pas dans un genre supérieur que s' unissent les catégories, ni dans une commune participation à un seul et même principe ou à une seule et même idée; elles s' unissent comme les quatre causes *dans une relation commune avec un seul et même terme*, et c'est cette relation, qui en fait les objets d'une seule et même science... Mais il y a des relations *d'une nature toute différente* qui établissent entre les diverses catégories une sorte de parenté; ce sont les oppostions de l'être... p. 363: Les deux membres contraires de chaque opposition different donc nécessairement dans chacune des catégories, comme l'être lui-même dans chacun de ses genres. Mais de même aussi que c' est partout l'être, partour c'est la même opposition: les termes sont divers mais, le rapport identique... Les oppositions établissent donc entre les dix genres de l'être *des égalités de rapport, des proportions, des analogies: trois termes synonymes*. (Trad.: «Las categorías no se unen, pues, en un género superior, ni tampoco en una participación común en un mismo principio único o en una misma idea; se unen, como las cuatro causas, *en una relación común con un único y mismo término*, y es esta relación la que hace de ellas objetos de una y la misma ciencia... Pero hay relaciones *de una naturaleza enteramente diferente* que establecen entre las diversas categorías una suerte de parentesco: se trata de las oposiciones del ser... p. 363: Los dos miembros contrarios de cada oposición difieren, por tanto, necesariamente en cada una de las categorías, como el ser mismo en cada uno de sus géneros. Pero, de la misma manera que se trata en

todas partes del ser, también en todas partes se trata de la misma oposición: los términos son diversos, pero la relación es idéntica... Así pues, las oposiciones establecen entre los diez géneros del ser *igualdades de relación, proporciones, analogías: tres expresiones sinónimas*»).

[83] *De part. anim.* I, 5, 645b26. *V. supra*, p. 135, nota 59. Compárese *Anal. post.* I, 10, 76a38.

[84] *Metaph. Z*, 16, 1040b21; *I*, 2, 1053b19.

[85] O también, en otros pasajes, de principio general.

[86] *Phys.* III, 1, 200b34. *V. supra* p. 130, nota 39. *Metaph. Λ*, 4, 1070b1: παρὰ γὰρ τὴν οὐσίαν καὶ τἆλλα τὰ κατηγορούμενα οὐθέν ἐστι κοινόν. (Trad.: «Pues nada hay común fuera de la substancia y de las restantes categorías»).

[87] *Anal. post.* II, 13, 96b19: μετὰ δὲ τοῦτο λαβόντα τί τὸ γένος, οἷον πότερον τῶν ποσῶν ἢ τῶν ποιῶν, τὰ ἴδια πάθη θεωρεῖν διὰ τῶν κοινῶν πρώτων. (Trad.: «Y después de eso, una vez admitido qué es el género, v. gr., si es de los *quanta* o de los *qualia*, observar las afecciones propias a través de las primeras <propiedades> comunes»).

[88] *Metaph. K*, 3, 1061b11: ἐπεὶ δὲ τό τε ὂν ἅπαν καθ' ἕν τι καὶ κοινὸν λέγεται πολλαχῶς λεγόμενον... (Trad.: «Y puesto que lo ente, aunque se diga en muchos sentidos, en todos los casos se dice según algo único y común...»). Lo mismo ib. p. 1060b35. Que este κοινόν es la οὐσία resulta claro a partir de lo dicho en el parágrafo anterior.

[89] *Top.* IV, 6, 127b6: κατὰ πάντων γὰρ τῶν εἰδῶν συνωνύμως τὸ γένος κατηγορεῖται (Trad.: «Pues el género se predica sinónimamente de todas las especies»). Compárese *Top.* IV, 3, 123a28.

[90] *Metaph. Δ*, 28, 1024b12, etc. *V. supra* p. 134, notas 55 y 56.

[91] *Metaph. I*, 3, 1054b35: ἀλλὰ τὰ μὲν τὸ γένος ἕτερα, τὰ δ' ἐν τῇ αὐτῇ συστοιχίᾳ τῆς κατηγορίας. Con idéntica claridad expresa lo mismo el pasaje de *Metaph. Δ*, 6, 1016b31 citado *supra*, p. 135, nota 59.

[92] *Anal. post.* I, 22, 83b16: τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν πεπέρανται (Trad.: «Están limitados los géneros de las categorías»). *Soph. elench.* 22, 178a5: ἔχομεν τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν. (Trad.: «Tenemos los géneros de las categorías») *Top.* I, 9, 103b20: τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν. (Trad.: «Los géneros de las categorías»). *Top.* I, 15, 107a3: τὰ γένη τῶν κατὰ τοὔνομα κατηγοριῶν (Trad.: «Los géneros de las categorías según el nombre»). *Top.* VII, 152a38: ἐν ἑνὶ γένει κατηγορίας. (Trad.: «En un solo género de categoría»). Para una explicación del genitivo, *v. supra*, p. 130.

[93] *Categ.* 8, 11a37: ἔτι εἰ τυγχάνοι τὸ αὐτὸ πρός τι καὶ ποιὸν ὄν, οὐδὲν ἄτοπον ἐν ἀμφοτέροις τοῖς γένεσιν αὐτὸ καταριθμεῖσθαι.(Trad.: «Además, si acontece que la misma cosa es *quale* y respecto de algo, no tiene nada de absurdo que se la cuente en ambos géneros»). Ib. 10, 11b15: ὑπὲρ μὲν οὖν τῶν προτεθέντων γενῶν ἱκανὰ τὰ εἰρημένα. (Trad.: «Así, sobre los géneros propuestos, es suficiente con lo ya dicho»). *Anal. post.* II, 13, 96b19: μετὰ δὲ τοῦτο λαβόντα τί τὸ γένος, οἷον πότερον τῶν ποσῶν ἢ τῶν ποιῶν... (Trad.: «Y después de esto, falta considerar qué es el género, esto es, si es de los *quanta* o de los *qualia*»). *Phys.* III, 1, 201a9. *Vide supra*, p. 98, nota 50. También *Metaph. B*, 9. *De anima* I, 1, 402a22: πρῶτον δ' ἴσως ἀναγκαῖον διελεῖν ἐν τίνι τῶν γενῶν καὶ τί ἐστι, λέγω δὲ πότερον τόδε τι καὶ οὐσία ἢ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ καί τις ἄλλη τῶν διαιρεθεισῶν κατηγοριῶν. (Trad.: «En principio,

sería necesario quizá determinar de qué género resulta ser el alma, y qué es: es decir, si es una entidad individual y una substancia, o una cantidad, o una cualidad, o alguna otra de las categorías que hemos distinguido»). *De anima* II, 1, 412a6: λέγομεν δὴ γένος ἕν τι τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν κ. τ. λ.. (Trad.: «Decimos que uno de los géneros del ente es la substancia»). *Metaph. I*, 1, 1052b18:...μάλιστα δὲ τὸ μέτρον εἶναι πρῶτον ἑκάστου γένους καὶ κυριώτατα τοῦ ποσοῦ· ἐντεῦθεν γὰρ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἐλήλυθεν. (Trad.: «... pero, más que nada, ser medida primera de cada género y especialmente de la cantidad. En efecto, de este último se pasó a los demás significados de 'uno'»). *Metaph. Λ*, 5, 1071a24: ἄλλα δὲ ἄλλων αἴτια καὶ στοιχεῖα ὥσπερ ἐλέχθη, τῶν μὴ ἐν ταὐτῷ γένει, χρωμάτων, ψόφον, οὐσιῶν, ποσότητος, πλὴν τῷ ἀνάλογον. (Trad.: «Las causas y los principios son distintos para cosas distintas que no pertenecen al mismo género... a no ser analógicamente»). *Metaph. N*, 2, 1089b27: καίτοι δεῖ γέ τινα εἶναι ὕλην ἑκάστῳ γένει· πλὴν χωριστὴν ἀδύνατον τῶν οὐσιῶν (Trad.: «En todo caso, para cada género tiene que haber un tipo de materia, sólo que es imposible que ésta se dé separada de las entidades»).

[94] Porfirio: *Κατὰ πεῦσιν καὶ ἀπόκρισιν* (= Sobre la interrogación y la respuesta) fol. 2b: ἄλλοι δὲ περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος, ἄλλοι δὲ περὶ τῶν δέκα γενῶν. (Trad.: «Algunos lo denominan «Sobre los géneros del ser»; otros, «Sobre los diez géneros»).

[95] *Gesch. der Kategorienlehre* p. 219.

[96] *Metaph. Z*, 9, 1034b7: οὐ μόνον δὲ περὶ τῆς οὐσίας ὁ λόγος δηλοῖ τὸ μὴ γίγνεσθαι τὸ εἶδος, ἀλλὰ περὶ πάντων ὁμοίως τῶν πρώτον κοινὸς ὁ λόγος, οἷον ποσοῦ ποιοῦ καὶ τῶν ἄλλων κατηγοριῶν. (Trad.: «Que la forma no genera, por lo demás, lo pone de manifiesto el razonamiento, no sólo tratándose de la substancia, sino que el razonamiento vale igualmente en relación con las determinaciones primeras como cantidad, cualidad y las demás categorías»). Véase también el pasaje de *Anal. post.* II, 13 citado en p. 143, nota 87.

[97] *Categ.* 5, 2a11: οὐσία δέ ἐστιν κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἢ ὁ τὶς ἵππος. (Trad.: «Substancia, la así llamada con más propiedad, más primariamente y en más alto grado, es aquella que, ni se dice del sujeto, ni está en un sujeto, v. gr., el hombre individual o el caballo individual»).

[98] *Top.* I, 5, 102a31: γένος δ' ἐστὶ τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ εἴδει ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενον. (Trad.: «Género es lo que se predica, dentro del *qué es*, acerca de varias cosas que difieren en especie»). *Categ.* 3, 1b22: τὰ γὰρ ἐπάνω τῶν ὑπ' αὐτὰ γενῶν κατηγορεῖται. (Trad.: «Pues los géneros superiores se predican de sus inferiores»).

[99] *Categ.* 5, 3a38: τὸ μὲν εἶδος κατὰ τοῦ ἀτόμου κατηγορεῖται, τὸ δὲ γένος καὶ κατὰ τοῦ εἴδους, καὶ κατὰ τοῦ ἀτόμου.(Trad.: «La especie se predica del individuo; el género se predica tanto de la especie como del individuo»).

[100] *Categ.* 3, 1b10: ὅταν ἕτερον καθ' ἑτέρου κατηγορῆται ὡς καθ' ὑποκειμένου, ὅσα κατὰ τοῦ κατηγορουμένου λέγεται, πάντα καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου ῥηθήσεται, οἷον ἄνθρωπος κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου κατηγορεῖται, τὸ δὲ ζῷον κατὰ τοῦ ἀνθρώπου· οὐκοῦν καὶ κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου κατηγορηθήσεται τὸ ζῷον· ὁ γάρ τις ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπός ἐστι καὶ ζῷον. (Trad.: «Cuando una cosa se predica de otra como de un sujeto, todo aquello que se dice del predicado se dice también del sujeto; v. gr.,

hombre se predica del hombre individual, y *animal* se predica de hombre; así que también del hombre individual se predicará *animal*: en efecto, el hombre individual es hombre tanto como animal»).

[101] *Vide supra* § 4, p. 138, nota 75 —*Anal. post.* I, 22, 83a25: ὅσα δὲ μὴ οὐσίαν σημαίνει..., συμβεβηκότα. (Trad.: «Los que no significan la substancia son... accidentes»).

[102] *Metaph. Z,* 3, 1029a23: τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται. (Trad.: «Las demás, en efecto, se predican de la substancia») *Categ.* 5, 2b37: ἔτι αἱ πρῶται οὐσίαι διὰ τὸ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ὑποκεῖσθαι κυριώτατα οὐσίαι λέγονται. ὡς δέ γε αἱ πρῶται οὐσίαι πρὸς τὰ ἄλλα πάντα ἔχουσιν, οὕτω τά εἴδη καὶ τὰ γένη τῶν πρώτων οὐσιῶν πρὸς τὰ λοιπὰ πάντα ἔχει· κατὰ τούτων γὰρ πάντα τὰ λοιπὰ κατηγορεῖται. (Trad.: «Aparte de esto, las substancias primeras se llaman substancias con la máxima propiedad, por el hecho de subyacer a todo lo demás; del mismo modo, precisamente, que las substancias primeras se relacionan con todo lo demás, así también las especies y los géneros de las substancias primeras se relacionan con todas las cosas restantes: en efecto, todas las cosas restantes se predican de aquéllas»). *Anal. post.* I, 22, 83a30: ὅσα δὲ μὴ οὐσίαν σημαίνει, δεῖ κατά τινος ὑποκειμένου κατηγορεῖσθαι, καὶ μὴ εἶναί τι λευκόν, ὃ οὐχ ἕτερόν τι ὂν λευκόν ἐστιν. (Trad.: «Ahora bien, todas las que no significan la substancia han de predicarse acerca de algún sujeto, y no puede haber un blanco que no sea alguna otra cosa que es blanca»). Cf. ib. b, 20.

[103] *Categ.* 5, 2b30: τὰ εἴδη καὶ τὰ γένη δεύτεραι οὐσίαν λέγονται. Ib. a15. (Trad.: «Las especies y los géneros se denominan substancias segundas»).

[104] *Categ.* 5, 3a15: ἔτι δὲ τῶν ὑποκειμένῳ ὄντων τὸ μὲν ὄνομα οὐδὲν κωλύει κατηγορεῖσθαί ποτε τοῦ ὑποκειμένου, τὸν δὲ λόγον ἀδύνατον. τῶν δὲ δευτέρων οὐσιῶν κατηγορεῖται καὶ ὁ λόγος κατὰ τοῦ ὑποκειμένου καὶ τοὔνομα· τὸν γὰρ τοῦ ἀνθρώπου λόγον κατὰ τοῦ τινὶς ἀνθρώπου κατηγορήσεις, καὶ τὸν τοῦ ζῴου ὡσαύτως. ὥστε οὐκ ἂν εἴη ἡ οὐσία τῶν ἐν ὑποκειμένῳ. (Trad. «Aparte de esto, de las cosas que están en un sujeto, nada impide que el nombre se predique a veces del sujeto, pero es imposible que se predique el enunciado; en cambio, de las substancias segundas, tanto el enunciado como el nombre se predican del sujeto: en efecto, del hombre individual predicarás tanto el enunciado de hombre como el de animal. Así que no habrá substancia alguna entre las cosas que hay en un sujeto»). Cf. ib. 2a19. Se habla aquí sólo de un κατηγορεῖσθαί ποτε, de una predicación en casos concretos. Más aún, *Categ.* 5, 2a27 niega directamente que todos los accidentes sean predicables de la substancia primera: τῶν δ' ἐν ὑποκειμένῳ ὄντων ἐπὶ μὲν τῶν πλείστων οὔτε τοὔνομα οὔθ' ὁ λόγος κατηγορεῖται τοῦ ὑποκειμένου· ἐπ' ἐνίων δὲ τοὔνομα μὲν οὐδὲν κωλύει κατηγορεῖσθαί ποτε τοῦ ὑποκειμένου, τὸν δὲ λόγον ἀδύνατον. (Trad.: «De las cosas, en cambio, que están en un sujeto, en la mayoría de ellas no se predica del sujeto ni el nombre ni el enunciado; pero, en algunas, nada impide que se predique del sujeto el nombre, siendo imposible predicar el enunciado»). Esto parece estar en contradicción con los pasajes citados en nota 102. Con todo, ello ha de entenderse, como los comentaristas explican a menudo, en el sentido de que de los accidentes hay nombres concretos y abstractos, como virtud y virtuoso, magnitud y magno, siendo los primeros παρώνυμα de los segundos (cf. *Categ.* 1, 1a11). Pues bien, Aristóteles habla aquí imprecisamente de los dos nombres de los accidentes como si se tratara de

dos accidentes —con lo cual, naturalmente, hay una gran cantidad de accidentes que no pueden predicarse de la substancia, pues no puedo decir que el hombre sea virtud, aunque sea virtuoso. Amonio llama además la atención sobre el hecho de que hay muchos nombres abstractos de accidentes para los que no existe una forma concreta, de suerte que no pueden predicarse de modo alguno de la substancia, ni siquiera en la forma de un parónimo emparentado con ellos.

[105] *Anal. post.* I. 22, 83a4: ὅταν μὲν γὰρ τὸ λευκὸν εἶναι φῶ ξύλον, τότε λέγω ὅτι ᾧ συμβέβηκε λευκῷ εἶναι ξύλον ἐστίν, ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ ὑποκείμενον τῷ ξύλῳ τὸ λευκόν ἐστι· ... ὅταν δὲ τὸ ξύλον λευκὸν εἶναι φῶ, οὐχ ὅτι ἕτερόν τί ἐστι λευκόν, ἐκείνῳ δὲ συμβέβηκε ξύλῳ εἶναι, ...ἀλλὰ τὸ ξύλον ἐστὶ τὸ ὑποκείμενον, ὅπερ καὶ ἐγένετο, οὐχ ἕτερόν τι ὂν ὅπερ ξύλον ἢ ξύλον τί. εἰ δὴ δεῖ νομοθετῆσαι, ἔστω τὸ οὕτω λέγειν κατηγορεῖν, τὸ δ' ἐκείνως ἤτοι μηδαμῶς κατηγορεῖν, ἢ κατηγορεῖν μὲν μὴ ἁπλῶς, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ κατηγορεῖν. ἔστι δ' ὡς μὲν τὸ λευκὸν τὸ κατηγορούμενον, ὡς δὲ τὸ ξύλον τὸ οὗ κατηγορεῖται. ὑποκείσθω δὴ τὸ κατηγορούμενον κατηγορεῖσθαι ἀεί, οὗ κατηγορεῖται, ἁπλῶς, ἀλλὰ μὴ κατὰ συμβεβηκός· οὕτω γὰρ αἱ ἀποδείξεις ἀποδεικνύουσιν. (Trad.: «En efecto, cuando digo que lo blanco es madera estoy diciendo que aquello a lo que acontece accidentalmente el ser blanco es madera, pero no en el sentido de que lo blanco sea el sujeto de la madera... En cambio, cuando digo que la madera es blanca, no <estoy diciendo> que hay alguna cosa blanca y que le acontece accidentalmente el ser madera (...) sino que la madera es el sujeto, que es precisamente lo que se hizo <blanco>, sin ser otra cosa que lo que es precisamente madera o un cierto tipo de madera (...) Supóngase entonces que el predicado se predica siempre, de aquello de lo que se predica, sin más, y no accidentalmente; en efecto, así prueban las demostraciones»). Véase Trendelenburg, *Gesch. der Kateg.* p. 15.

[106] *Metaph. I*, 2, 1053b20: τὸ γὰρ ὂν καὶ τὸ ἓν καθόλου κατηγορεῖται μάλιστα πάντων. (Trad.: «En efecto, ente y uno son los predicados más universales»). Compárese p. 40, nota 2.

[107] *Anal. prior.* I, 27, 43a29: αὐτὰ μὲν κατ' ἄλλων κατηγορεῖται, κατὰ δὲ τούτων ἄλλα πρότερον οὐ κατηγορεῖται.

[108] *Metaph. B*, 3, 998b14: πρὸς δὲ τούτοις εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἀρχαὶ τὰ γένη εἰσί, πότερον δεῖ νομίζειν τὰ πρῶτα τῶν γενῶν ἀρχὰς ἢ τὰ ἔσχατα κατηγορούμενα ἐπὶ τῶν ἀτόμων; (Trad.: «Además y suponiendo que los géneros fueran principios en grado sumo ¿han de considerarse principios los géneros primeros, o los últimos que se predican de los individuos?»).

[109] *Gesch. der. Kategorienlehre*, p. 6

[110] *Categ.* 5, 2a11. *V. supra* p. 144, nota 97; ib. b21: ὥστε καὶ ἐκ τούτων το εἶδος τοῦ γένους μᾶλλον οὐσία. (Trad.: «Con que también resulta de esto que la especie es más substancia que el género»).

[111] *Categ.* 2, 1b3: τὰ δὲ οὔτ' ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν οὔτε καθ' ὑποκειμένου λέγεται, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος καὶ ὁ τὶς ἵππος. (Trad.: «Otras, ni están en un sujeto, ni se dicen de un sujeto, v. gr., el hombre individual o el caballo individual»). Ib. 5, 3 a36: ἀπὸ μὲν γὰρ τῆς πρώτης οὐσίας οὐδεμία ἐστὶ κατηγορία· κατ' οὐδενὸς γὰρ ὑποκειμένου λέγεται. (Trad.: «Cierto que a partir de la substancia primera no hay predicación alguna —en efecto, no se dice de ningún sujeto»). Cf. ib. 2b17; *Anal. prior.* I, 27, 43a25; *Metaph. Δ*, 7, 1017a21... ἢ ὅτι αὐτό ἐστιν ᾧ ὑπάρχει οὗ αὐτὸ κατηγορεῖται (Trad.: «O bien porque existe el

sujeto al que pertenece como accidente aquello de lo que él mismo es predicado») (es decir, el sujeto del que es predicado natural). Véase la nota de Bonitz a este pasaje.

112 *V. supra* p. 145, nota 105.

113 *Sitzb. Der k. Acad. der Wissenschaften phil. Hist. Cl.* X, 5, p. 621. Tales pasajes son: *Soph. elench.* 31, 181, b, 27; *Metaph. Γ*, 2, 1004a28; *Metaph. Z*, 1, 1028a28.

114 *Philos. der Griechen* II, 2, 187. Nota 1.

115 Op. cit. p. 612.

116 *Griech-Röm. Phil.* II, 2, 1, p. 376.

117 Op. cit. III, 1, p. 39. «En todo caso, la esencia podría ser considerada predicado, en la medida en que, mediante ella, la indeterminación de la materia consigue determinación».

118 Esto es algo sobre lo que insistieron ya a menudo los comentaristas antiguos. Por ejemplo Filópono (*Schol.* 31a6: ἐπειδὴ τοίνυν αἱ δέκα φωναὶ τῶν γενικωτάτων εἰσὶ μόνον κατηγοροῦνται μηδενὶ ὑποκείμεναι, διὰ τοῦτο Κατηγορίας ἐπέγραφεν. (Trad.: «Puesto que estos diez términos muestran los géneros supremos y sólo pueden ser atribuidos, no en cambio ser sujetos de atribución, han recibido el nombre de categorías»). Lo mismo se dice en los *Προλεγ. Ἀδεσπ.* del *Cod. Urb.* referente a las categorías: *Schol.* 31, a6: ...κατηγορίας λέγων οὐ τὰς ἐπ' ἐγκλήμασι δίκας ἀλλὰ τὰ γενικώτατα ὡς ἀεὶ κατηγορούμενα καὶ μηδέποτε ὑποκείμενα. (Trad.: «denominando 'categorías' no a las acusaciones presentadas ante la justicia, sino a los géneros supremos que son siempre atribuibles, sin poder ser nunca sujetos de atribución»). Lo mismo Alejandro de Afrodisia, citado por Trendelenburg en *De categoriis*. Entre los modernos, véase Prantl (*Geschichte der Logik*, I, p. 198): «Los predicados genéricos más universales son las categorías, esto es, determinaciones genéricas que no pueden ser consideradas ya como sujetos de predicados superiores, sino que enuncian la determinación predicativamente, como abarcando en común»).

119 *V. supra*, p. 141, nota 78.

120 *Metaph. Z*, 3, p. 1029a1: μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον. (Trad.: «Porque parece que substancia es, en sumo grado, el sujeto primero»).

121 *V. supra* p. 141 y los pasajes allí citados en las notas 80 y 81. Véase también p. 145, nota 102.

122 Por ello, en *Metaph. Γ*, 2, 1003b9, las restantes categorías se denominan τὰ πρὸς τὴν οὐσίαν λεγόμενα. Cf. *Metaph. Z*, 1, 1028a25: ταῦτα δὲ (las formas concretas de los accidentes) μᾶλλον φαίνεται ὄντα, διότι ἐστί τι τὸ ὑποκείμενον αὐτοῖς ὡρισμένον· τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ οὐσία καὶ *τὸ καθ' ἕκαστον*, ὅπερ ἐμφαίνεται ἐν τῇ κατηγορίᾳ τῇ τοιαύτῃ· τὸ ἀγαθὸν γὰρ ἢ τὸ καθήμενον οὐκ ἄνευ τούτου λέγεται. δῆλον οὖν ὅτι διὰ ταύτην κἀκείνων ἕκαστόν ἐστιν. (Trad.: Estas determinaciones <las formas concretas de los accidentes> parecen más entes porque tienen un sujeto real y determinado <o sea, la substancia individual>, el cual se patentiza en tal categoría; en efecto, si se prescinde de él, no es posible hablar de 'lo bueno' y 'lo que está sentado'. Es, pues, evidente que en virtud de aquélla es cada una de estas categorías»). Véase *Categ.* 5, 2b5: μὴ οὐσῶν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι. (Trad.: «Así, pues, de no existir las entidades primarias, sería imposible que existiera nada de lo demás»).

[123] *Metaph. H*, 3, 1043b28: ὥστ' οὐσίας ἔστι μὲν ἧς ἐνδέχεται εἶναι ὅρον καὶ λόγον, οἷον τῆς συνθέτου, ἐάν τε αἰσθητὴ ἐάν τε νοητὴ ᾖ· ἐξ ὧν δ' αὕτη πρώτων, οὐκ ἔστιν, εἴπερ τι κατά τινος σημαίνει ὁ λόγος ὁ ὁριστικός, καὶ δεῖ τὸ ὥσπερ ὕλην εἶναι, τὸ δὲ ὡς μορφήν. (Trad.: «Hay un tipo de substancia de la cual puede haber definición y enunciado: la compuesta, sea sensible o inteligible. No la hay, sin embargo, de sus elementos primeros, ya que el enunciado expresa 'algo de algo' y lo primero ha de darse como materia y lo segundo como forma»).

[124] *Metaph. H*, 6, 1045a20: φανερὸν δὴ ὅτι οὕτω μὲν μετιοῦσιν ὡς εἰώθασιν (los platónicos) ὁρίζεσθαι καὶ λέγειν, οὐκ ἐνδέχεται ἀποδοῦναι καὶ λῦσαι τὴν ἀπορίαν (a saber: περί τε τοὺς ὁρισμοὺς καὶ περὶ τοὺς ἀριθμούς, τί αἴτιον τοῦ ἓν εἶναι ib. a8) εἰ δ' ἐστίν, ὥσπερ λέγομεν, τὸ μὲν ὕλη τὸ δὲ μορφή, καὶ τὸ μὲν δυνάμει τὸ δ' ἐνεργείᾳ, οὐκέτι ἀπορία δόξειεν ἂν εἶναι τὸ ζητούμενον. ἔστι γὰρ αὕτη η ἀπορία ἡ αὐτὴ κἂν εἰ ὁ ὅρος εἴη ὑματίου ὁ στρογγύλος χαλκός· εἴη γὰρ ἂν σημεῖον τοὔνομα τουτο του λόγου, ὥστε τὸ ζητούμενόν ἐστι τί αἴτιον τοῦ ἓν εἶναι τὸ στρογγύλον καὶ τὸν χαλκόν. οὐκέτι δ' ἡ ἀπορία φαίνεται, ὅτι τὸ μὲν ὕλη τό δὲ μορφή. (Trad.: «Los que proceden así, con el modo en que acostumbran a definir y enunciar, es evidente que no pueden resolver esta dificultad. Pero si, como nosotros decimos, lo uno es materia y lo otro es forma, y lo uno es en potencia y lo otro en acto, lo preguntado dejará de aparecer como un problema. De hecho, se trata de la misma aporía que si la definición de 'vestido' fuera 'bronce redondo', en cuyo caso aquella palabra significaría este enunciado y, por tanto, lo preguntado sería cuál es la causa de que lo redondo y el bronce sean algo uno. Ahora bien, esto no parece que sea en absoluto un problema: <son algo uno> porque aquello es materia y esto forma»). Véase *Metaph. Z*, 12, 1037b8; *De part. anim.* I, 3, 643a24: ἔστι δ' ἡ διαφορὰ τὸ εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ (Trad.: «Es la especie la que constituye la diferencia en la materia»). Sobre la conformidad entre pensamiento y ser, *v. supra* p. 67.

[125] *Metaph. Δ*, 28, 1024b6: τὸ μὲν οὖν γένος τοσαυταχῶς λέγεται, τὸ μὲν κατὰ γένεσιν συνεχῆ τοῦ αὐτοῦ εἴδους, τὸ δὲ κατὰ τὸ πρῶτον κινῆσαν ὁμοειδές, τὸ δ' ὡς ὕλη. (Trad.: «Así pues, 'género' se dice según todos estos sentidos: según la generación ininterrumpida de la misma especie, según el primero que inició el movimiento <de la generación>, y según la materia»). *Metaph. I*, 8, 1058a23: τὸ δὲ γένος ὕλη οὗ λέγεται γένος, μὴ ὡς τὸ τῶν Ἡρακλειδῶν, ἀλλ' ὡς τὸ ἐν τῇ φύσει. (Trad.: «Y el género es la materia de aquello de que es género, no entendido como el 'género' de los Heráclidas, sino como el que se da en la naturaleza»). Véase la nota anterior.

[126] *V. supra*, p. 91, nota 37. También *Metaph. N*, 2, 1089b27 dice: καίτοι δεῖ γέ τινα εἶναι ὕλην ἑκάστῳ γένει· πλὴν χωριστὴν ἀδύνατον τῶν οὐσιῶν. (Trad.: «En todo caso, para cada género tiene que haber un tipo de materia»).

[127] *Metaph. Δ* 4, 1015a7 y otros pasajes.

[128] *Metaph. Z*, 3, 1029a20: λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηθὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν. ἔστι γάρ τι καθ' οὗ κατηγορεῖται τούτων ἕκαστον, ᾧ τὸ εἶναι ἕτερον καὶ τῶν κατηγοριῶν ἑκάστῃ· τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορειται, αὕτη δὲ τῆς ὕλης. ὥστε τὸ ἔσχατον καθ' αὑτὸ οὔτε τὶ οὔτε ποσὸν οὔτε ἄλλο οὐθέν ἐστιν. (Trad.: «Y llamo materia a la que, por sí misma, no cabe decir ni que es algo determinado, ni que es de cierta cantidad, ni ninguna de las otras determinaciones por las

que se delimita lo ente. Se trata de algo de lo cual se predica cada una de éstas y cuyo ser es otro que el de cada una de las cosas que se predican <las demás, en efecto, se predican de la entidad, y ésta, a su vez, de la materia>, de modo que el <sujeto> último no es, por sí mismo, ni algo determinado ni cierta cantidad ni ninguna otra cosa»).

[129] *V. supra*, cap. 4, § 2.

[130] *Anal. prior.* I, 37, 49a6.

[131] *Anal. post.* I, 4, 73b5: ἔτι ὃ μὴ καθ' ὑποκειμένου λέγεται ἄλλου τινός, οἷον τὸ βαδίζον ἕτερόν τι ὂν βαδίζον ἐστὶ καὶ λευκόν η δ' οὐσία, καὶ ὅσα *τόδε τι* σημαίνει, οὐχ ἕτερόν τι ὄντα ἐστὶν ὅπερ ἐστίν. τὰ μὲν δὴ μὴ καθ' ὑποκειμένου *καθ' αὑτὰ* λέγω, τὰ δὲ καθ' ὑποκειμένου συμβεβηκότα. (Trad.: «Además, <es en sí> lo que no se dice de otro sujeto cualquiera, v. gr., lo que camina, siendo alguna otra cosa, es caminante, y también lo blanco; en cambio, la substancia y todas las cosas que significan un *esto*, son precisamente lo que son sin ser alguna otra cosa. Entonces, las cosas que no <se dicen> de un sujeto las llamo *en sí*, y las que <se dicen> de un sujeto, *accidentes*»).

[132] *Anal. post.* I, 22, 83b20: ταῦτα δὲ πάντα καθ' ὑποκειμένου τινὸς κατηγορεῖσθαί φαμεν, τὸ δὲ συμβεβηκὸς οὐκ εἶναι ὑποκείμενόν τι. (Trad.: «Y decimos que todas éstas se predican de un sujeto, mientras que el accidente no es un sujeto»).

[133] Ib. 83a36: μή ἐστι τοῦτο τουδὶ ποιότης κἀκεῖνο τούτου, μηδὲ ποιότητος ποιότης. (Trad.: «Además, si tal cosa no puede ser cualidad de tal otra y ésta, a su vez, de aquélla, ni puede haber una cualidad de una cualidad...»).

[134] *Categ.* 2, 1a29: τὰ δὲ καθ' ὑποκειμένου τε λέγεται καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστίν, οἷον ἡ ἐπιστήμη ἐν ὑποκειμένῳ μέν ἐστι τῇ ψυχῇ, καθ' ὑποκειμένου δὲ λέγεται τῆς γραμματικῆς. (Trad.: «Otros entes se dicen a la vez de un sujeto y en un sujeto; por ejemplo, la ciencia está está en un sujeto, que es el alma, y también se afirma de un sujeto, v.gr., el gramático»).

[135] *Top.* I, 9, 103b27: δῆλον δ' ἐξ αὐτῶν ὅτι ὁ τὸ τί ἐστι σημαίνων ὁτὲ μὲν οὐσίαν σημαίνει, ὁτὲ δὲ ποιόν, ὁτὲ δὲ ποιόν, ὁτὲ δὲ τῶν ἄλλων τινὰ κατηγοριῶν. ὅταν μὲν γὰρ ἐκκειμένου ἀνθρώπου φῇ τὸ ἐκκείμενον ἄνθρωπον εἶναι ἢ ζῷον, τί ἐστι λέγει καὶ οὐσίαν σημαίνει· ὅταν δὲ χρώματος λευκοῦ ἐκκειμένου φῇ τὸ ἐκκείμενον λευκὸν εἶναι ἢ χρῶμα, τί ἐστι λέγει καὶ ποιὸν σημαίνει. ὁμοίως δὲ καὶ ἐὰν πηχυαίου μεγέθους ἐκκειμένου φῇ τὸ ἐκκείμενον πηχυαῖον εἶναι μέγεθος, τί ἐστιν ἐρεῖ καὶ ποσὸν σημαίνει. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων· ἕκαστον γὰρ τῶν τοιούτων, ἐάν τε αὐτὸ περὶ αὐτοῦ λέγηται ἐάν τε τὸ γένος περὶ τούτου, τί ἐστι σημαίνει. ὅταν δὲ περὶ ἑτέρου, οὐ τί ἐστι σημαίνει, ἀλλὰ ποσὸν ἢ ποιὸν ἤ τινα τῶν ἄλλων κατηγοριῶν. (Trad.: «Y es evidente, a partir de esto, que el que indica el *qué es*, en algunas ocasiones significa una substancia, otras veces un *quantum*, otras un *quale*, y otras alguna de las demás predicaciones. En efecto, cuando dice de un hombre tomado como ejemplo que lo tomado como ejemplo es hombre o animal, dice *qué es* y significa una substancia; y cuando de un color blanco tomado como ejemplo dice que lo tomado como ejemplo es blanco o color, dice *qué es* y significa un *quale*. De manera semejante, si de un tamaño de dos codos tomado como ejemplo dice que lo tomado como ejemplo es de dos codos <o> un tamaño, dice *qué es* y significa un *quantum*. De manera semejante también en los demás casos: pues cada una de las cosas de este tipo, tanto si se dice ella acerca de sí misma, como si se dice el género acerca de ella, significa qué es;

en cambio, cuando se dice acerca de otra, no significa *qué* es, sino *quantum*, *quale* o alguna de las otras predicaciones»). *Metaph.* *Z*, 1, 1028a36: καὶ εἰδέναι τότ' οἰόμεθα ἕκαστον μάλιστα, ὅταν τί ἐστιν ὁ ἄνθρωπος γνῶμεν ἢ τὸ πῦρ, μᾶλλον ἢ τὸ ποιὸν ἢ τὸ ποσὸν ἢ τὸ ποῦ, ἐπεὶ καὶ αὐτῶν τούτων τότε ἕκαστον ἴσμεν, ὅταν τί ἐστι τὸ ποσὸν ἢ τὸ ποιὸν γνῶμεν. (Trad.: «Y, en fin, pensamos que conocemos cada cosa, sobre todo, cuando sabemos qué es el hombre o el fuego, más que si sabemos la cualidad, la cantidad o el dónde; y es que, incluso, conocemos cada una de estas cosas cuando sabemos qué es la cantidad o la cualidad»). Cf. ib. 4, 1030a22.

136 *Metaph.* *Δ*, 7, 1017a22: καθ' αὑτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας· *ὁσαχῶς γὰρ λέγεται τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει*. ἐπεὶ οὖν τῶν κατηγορουμένων τὰ μὲν τί ἐστι σημαίνει, τὰ δὲ ποιόν, τὰ δὲ ποσόν, τα δὲ πρός τι, τὰ δὲ ποιειν ἢ πάσχειν, τὰ δὲ ποῦ, τὰ δὲ πότε, ἑκάστῳ τούτων τὸ εἶναι ταὐτὸ σημαίνει κ. τ. λ. (Trad.: «Por otra parte, se dice que son por sí mismas todas las cosas significadas por las distintas categorías: en efecto, *pues cuantas son las categorías, tantas son las significaciones del ser*. Ahora bien, puesto que, de los predicados, unos significan la substancia, otros una cualidad, otros una cantidad, otros alguna relación, otros un hacer o un padecer, otros dónde y otros cuándo, el ser significa lo mismo que cada uno de ellos»).

137 *Anal. prior.* I, 37, 49a6: τὸ δ' ὑπάρχειν τόδε τῷδε καὶ τὸ ἀληθεύεσθαι τόδε κατὰ τοῦδε τοσαυταχῶς ληπτέον ὁσαχῶς αἱ κατηγορίαι διῄρηνται.

138 *Griechisch-Röm. Philos.* II, 2, 1, p. 394. Así, resulta también muy correcta la traducción que Julio Pacio da de *Anal. post.* I, 22, 83a21: *itaque attribuitur vel in quaestione quid est, vel quia est quale aut quantum*, etc.

139 Trendelenburg, *Gesch. der Kategorienlehre* p. 209 y en otros lugares: «Son los predicados más generales».

140 Zeller, *Philosophie der Griechen* II, 2, p. 189, nota 1: «Las categorías no son ellas mismas inmediatamente predicados, sino que simplemente designan el lugar de ciertos predicados».

141 Brandis, op. cit. p. 394: «Son las formas o géneros universales de los enunciados, tomados del vínculo proposicional y desligados de él». (*Top.* I, 9, 103b20; *Metaph.* *E*, 2, 1026a36; *N*, 2, 1089a26).

142 Bonitz, op. cit. p. 623: «Las categorías, en sentido aristotélico, ofrecen los diferentes significados en que expresamos el concepto de ente».

143 Bonitz, op. cit. p. 599: «Son los géneros supremos». Cf. p. 623: «Designan los géneros supremos, a alguno de los cuales debe subordinarse todo ente». Lo mismo Prantl, op. cit. p. 167, y otros.

144 Trendelenburg, op. cit. p. 209: «Son los predicados más generales»; p. 21: «La οὐσία es la categoría unitaria del sujeto». Prantl, op. cit. p. 198: «Si son efectivamente los géneros los que aparecen como predicados (κατηγορούμενα), los predicados más generales y abarcantes serán precisamente los géneros supremos».

145 *Top.* III, 1, 116a23: ἔπειτα δὲ τὸ ὅπερ τόδε τι τοῦ μὴ ἐν γένει, οἷον ἡ δικαιοσύνε τοῦ δικαίου· τὸ μὲν γὰρ ἐν γένει τῷ ἀγαθῷ, τὸ δ' οὔ, καὶ τὸ μὲν ὅπερ ἀγαθόν, τὸ δ' οὔ. (Trad.: «Después, lo que es precisamente un *esto* <es preferible> a lo que no está incluido en su género, v. gr., la justicia <es preferible> al justo, pues aquélla está incluida en su género, el bien, y éste, en cambio, no; y aquélla es precisamente lo que es el bien, y éste, en cambio, no»).

[146] Prantl, op. cit. p. 196.
[147] Op. cit. p. 198.
[148] Op. cit. p. 208.
[149] Op. cit. p.209.
[150] *Anal. prior.* I, 27, 43a25: ἁπάντων δὴ τῶν ὄντων τὰ μέν ἐστι τοιαῦτα, ὥστε κατὰ μηδενὸς *ἄλλου* κατηγορεῖσθαι ἀληθῶς καθόλου, οἷον Κλέων καὶ Καλλίας καὶ τὸ καθ' ἕκαστον καὶ αἰσθητόν, κατὰ δὲ τούτων ἄλλα κ. τ. λ. (Trad.: «De todas las cosas que existen, unas son tales que no pueden predicarse universalmente con verdad de ninguna otra <v. gr., Cleón y Calías y lo singular y lo sensible>, pero de ellas se predican otras»). *Metaph. Z,* 3, 1028b36: τὸ δ' ὑποκείμενόν ἐστι καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ μηκέτι *κατ' ἄλλου.* (Trad.: «El sujeto, por su parte, es aquello de lo cual se dicen las demás cosas sin que ello mismo <se diga>, a su vez, *de ninguna otra*»). *Vide Phys.* I, 7, 190a34.
[151] *Metaph. Z,* 13, 1039a1: οὐθὲν σημαίνει τῶν *κοινῇ* κατηγορουμένων τόδε τι.
[152] *Top.* I, 9, 103b35: ἕκαστον γὰρ τῶν τοιούτων, ἐάν *τε αὐτὸ περὶ αὐτοῦ* λέγηται ἐάν τε τὸ γένος περὶ τούτου, τί ἐστι σημαίνει. ὅταν δὲ ἑτέρου, οὐ τί ἐστι σημαίνει κ. τ. λ. (Trad.: «Pues cada una de las cosas de este tipo, tanto si se dice ella acerca de sí misma, como si se dice el género acerca de ella, significa *qué es*; en cambio, cuando se dice acerca de otra, no significa *qué es...*»). *Anal. post.* I, 22, 83a24: ἔτι τὰ μὲν οὐσίαν σημαίνοντα *ὅπερ ἐκεῖνο* ἢ ὅπερ ἐκεῖνό τι σημαίνει, καθ' οὗ κατηγορεῖται. (Trad.: «Además, los predicados que significan la substancia significan que aquello de lo cual se predican es precisamente tal cosa o un tipo de ella»).
[153] *Vid.* Trendelenburg, *Gesch. der Kategorienlehre,* p. 56 y ss.; 93 y ss.
[154] *V. supra,* cap. III, § 2, página 77.
[155] *Top.* I, 4, 101b30: ἆρά γε τὸ ζῷον πεζὸν δίπουν ὁρισμός ἐστιν ἀνθρώπου; καὶ ἆρά γε τὸ ζῷον γένος ἐστὶ τοῦ ἀνθρώπου; (Trad.: «¿Acaso 'animal pedestre bípedo' es la definición de hombre? y ¿acaso animal es el género del hombre?»).
[156] *Top.* VII, 5, 155a3: φανερὸν δὲ καὶ διότι πάντων ῥᾷστον ὅρον ἀνασκευάσαι· πλεῖστα γὰρ ἐν αὐτῷ τὰ δεδομένα πολλῶν εἰρημένων...ἔτι πρὸς μὲν ὅρον ἐνδέχεται καὶ διὰ τῶν ἄλλων ἐπιχειρεῖν· εἴτε γὰρ μὴ ἴδιος ὁ λόγος, εἴτε μὴ γένος τὸ ἀποδοθέν, εἴτε μὴ ὑπάρχει τι τῶν ἐν τῷ λόγῳ, ἀνῃρημένος γίνεται ὁ ὁρισμός... (Trad.: «Queda manifiesto también por qué lo más fácil de todo es refutar una definición: en efecto, al ser muchas las cosas enunciadas... Además, cabe enfrentarse a la definición también a través de las otras cuestiones; en efecto, si el enunciado no es propio, o lo dado no es el género, o alguna de las cosas que hay en el enunciado no se da <realmente> definición, queda eliminada»); a17: δῆλον οὖν ὅτι ῥᾷστον πάντων ὅρον ἀναιρεῖν, κατασκευάζειν δὲ χαλεπώτατον· ἐκεῖνά τε γὰρ δεῖ πάντα συλλογίσασθαι (καὶ γὰρ ὅτι ὑπάρχει τὰ εἰρημένα καὶ ὅτι γένος τὸ ἀποδοθὲν καὶ ὅτι ἴδιος ὁ λόγος), καὶ ἔτι παρὰ ταυτα, ὅτι δηλοι τὸ τί ἦν εἶναι ὁ λόγος, καὶ τοῦτο καλῶς δεῖ πεποιηκέναι (Trad.: «Es evidente, pues, que lo más fácil de todo es refutar una definición, y lo más difícil establecerla: pues es preciso probar mediante razonamiento todas aquellas cuestiones (<probar>, en efecto, que se dan las cosas mencionadas, a saber, que lo dado como explicación es el género, y que el enunciado es propio) y, aparte de esto, que

el enunciado indica el *qué es ser*; y esto es preciso realizarlo correctamente»). *Top.* I, 6, 102b27: μὴ λανθανέτω δ' ἡμᾶς ὅτι τὰ πρὸς (contra) τὸ ἴδιον καὶ τὸ γένος καὶ τὸ συμβεβηκὸς πάντα καὶ πρὸς τοὺς ὁρισμοὺς ἁρμόσει λέγεσθαι. δείξαντες γὰρ ὅτι οὐ μόνῳ ὑπάρχει τῷ ὑπὸ τὸν ὁρισμόν, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τοῦ ἰδίου, ἢ ὅτι οὐ γένος τὸ ἀποδοθὲν ἐν τῷ ὁρισμῷ, ἢ ὅτι οὐχ ὑπάρχει τι τῶν ἐν τῷ λόγῳ ῥηθέντων, ὅπερ καὶ ἐπὶ τοῦ συμβεβηκότος ἂν ῥηθείη, ἀνῃρηκότες ἐσόμεθα τὸν ὁρισμόν· ὥστε κατὰ τὸν ἔμπροσθεν (véase cap. 5) ἀποδοθέντα λόγον *ἅπαντ' ἂν εἴη τρόπον τινὰ ὁρικὰ τὰ κατηριθμημένα.* ἀλλ' οὐ διὰ τουτο μίαν ἐπὶ πάντων καθόλου μέθοδον ζητητέον. (Trad.: «No se nos ha de ocultar que todo lo referente a lo propio, al género y al accidente también corresponde decirlo respecto de las definiciones. En efecto, habiendo mostrado que lo contenido en la definición no se da en una sola cosa, como es el caso de lo propio, o que no es género lo que se da como explicación en la definición, o que no se cumple algo de lo que se dice en el enunciado, lo cual podría decirse precisamente en el caso del accidente, habremos eliminado la definición; de modo que también, según la explicación antes dada, todas las cosas recién enumeradas serían de algún modo definitorias. Pero no por eso hay que buscar un método universal para todas ellas en conjunto»).

157 *Top.* I, 5, 102a32. Véase *Top.* IV, 2, 122a5.

158 *Categ.* 5, 2a20.

159 *Top.* I, 4, 101b18: καὶ γὰρ τὴν διαφορὰν ὡς οὖσαν γενικὴν ὁμοῦ τῷ γένει τακτέον (Trad.: «Pues también la diferencia, al ser genérica, ha de ser colocada en el mismo lugar que el género»).

160 *Top.* I, 8, 103b7: ἀνάγκη γὰρ πᾶν τὸ περί τινος κατηγορούμενον ἤτοι ἀντικατηγορεῖσθαι τοῦ πράγματος ἢ μή. καὶ εἰ μὲν ἀντικατηγορεῖται, ὅρος ἢ ἴδιον ἂν εἴη· εἰ μὲν γὰρ σημαίνει το τί ἦν εἶναι *ὅρος*, εἰ δὲ μὴ σημαίνει, *ἴδιον*· τοῦτο γὰρ ἦν ἴδιον, τὸ ἀντικατηγορούμενον μέν, μὴ σημαινον δὲ τὸ τι ἦν εἶναι. εἰ δὲ μὴ ἀντικατηγορεῖται τοῦ πράγματος, ἤτοι τῶν ἐν τῷ ὁρισμῷ τοῦ ὑποκειμένου λεγομένων ἐστὶν ἢ οὔ. καὶ εἰ μὲν τῶν ἐν τῷ ὁρισμῷ λεγομένων, *γένος* ἢ *διαφορὰ* ἂν εἴη, ἐπειδὴ ὁ ὁρισμὸς ἐκ γένους καὶ διαφορῶν ἐστίν· εἰ δὲ μὴ τῶν ἐν τῷ ὁρισμῷ λεγομένων ἐστί, δῆλον ὅτι *συμβεβηκὸς* ἂν εἴη· τὸ γὰρ συμβεβηκὸς ἐλέγετο ὃ μήτε ὅρος μήτε γένος μήτε ἴδιον, ὑπάρχει δὲ τῷ πράγματι (Trad.: «Es necesario que todo lo que se predica de algo, o sea intercambiable en la predicación o no. Y, si lo es, será una definición o un propio; pues, si significa el *qué es ser*, es ***definición***; si no, ***propio***; pues propio era esto, lo intercambiable en la predicación, pero que no significa el *qué es ser*. Y si no es intercambiable en la predicación acerca del objeto, o bien es de lo que se dice en la definición del sujeto, o bien no. Y si es de lo que se dice en la definición será ***género*** o ***diferencia***, puesto que la definición consta de género y diferencias, y, si no es de lo que se dice en la definición, es evidente que será ***accidente***: pues se llama accidente a lo que no se llama ni definición, ni género, ni propio, y que, con todo, se da en el objeto»).

161 *Metaph.* Γ, 2, 1003b31: οὐθὲν ἕτερον τὸ ἓν παρὰ τὸ ὄν (Trad.: «Lo uno no es algo diverso de lo ente»). — b22: εἰ δὴ τὸ ἓν καὶ τὸ ὂν ταὐτὸν καὶ μία φύσις, τῷ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις ὥσπερ ἀρχὴ καὶ αἴτιον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἑνὶ λόγῳ δηλούμενα (Trad.: «Lo ente y lo uno son lo mismo y una naturaleza en la medida en que entre ambos se da la misma correlación que entre causa y principio»).

[162] Por ejemplo, en *Phys.* III, 3, 202a18: ...ὥστε ὁμοίως μία ἡ ἀμφοῖν ἐνέργεια ὥσπερ τὸ αὐτὸ διάστημα ἓν πρὸς δύο καὶ δύο πρὸς ἕν, καὶ τὸ ἄναντες καὶ τὸ κάταντες· ταῦτα γὰρ ἓν μέν ἐστιν, ὁ μέντοι λόγος οὐχ εἷς (Trad.: «De modo que la actualización de ambos es una y la misma —lo mismo que el intervalo 1/2 y el 2/1 es el mismo y la cuesta arriba con relación a la cuesta abajo. Estos son una sola cosa, pero su definición no es la misma»).

[163] *Metaph.* *Δ*, 28, 1024b15: οὐδὲ γὰρ ταῦτα ἀναλύεται οὔτ' εἰς ἄλληλα οὔτ' εἰς ἕν τι. (Trad.: «Y es que éstos no se resuelven ni los unos en los otros, ni <todos ellos> en algo que sea uno»).

[164] *Top.* IV, 2, 121b29: δοκεῖ γάρ, ὅταν ἓν εἶδος ὑπὸ δύο ᾖ, τό ἕτερον ὑπὸ τοῦ ἑτέρου περιέχεσθαι. ἔχει δ' ἀπορίαν ἐπ' ἐνίων τὸ τοιοῦτο. δοκεῖ γὰρ ἐνίοις ἡ φρόνησις ἀρετή τε καὶ ἐπιστήμη εἶναι, καὶ οὐδέτερον τῶν γενῶν ὑπ' οὐδετέρου περιέχεσθαι· οὐ μὴν ὑπὸ πάντων γε συγχωρειται τὴν φρόνησιν ἐπιστήμην εἶναι. εἰ δ' οὖν τις συγχωροίη τὸ λεγόμενον ἀληθες εἶναι, ἀλλὰ τό γε ὑπ' ἄλληλα ἢ ὑπὸ ταὐτὸ ἄμφω γίγνεσθαι τὰ τοῦ αὐτοῦ γένη τῶν ἀναγκαίων δόξειεν ἂν εἶναι, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς ἐπιστήμης συμβαίνει· ἄμφω γὰρ ὑπὸ τὸ αὐτὸ γένος ἐστίν· ἑκάτερον γὰρ αὐτῶν ἕξις καὶ διάθεσίς ἐστιν. σχεπτέον οὖν εἰ μηδέτερον ὑπάρχει τῷ ἀποδοθέντι γένει. εἰ γὰρ μηθ' ὑπ' ἄλληλά ἐστι τὰ γένη μήθ' ὑπὸ ταὐτὸν ἄμφω, οὐκ ἂν εἴη τὸ ἀποδοθὲν γένος. (Trad.: «Pues es cosa admitida que, cuando una especie está bajo dos géneros, uno de ellos está contenido en el otro. Ahora bien, esto presenta dificultades en algunos casos: en efecto, a algunos les parece que la prudencia es una virtud y un conocimiento, y ninguno de los dos géneros está contenido en el otro. Sin embargo, no todos convienen en que la prudencia sea un conocimiento. Si, pues, alguien conviniera en que lo dicho es verdad, con todo seguiría pareciendo necesario que los géneros de una misma cosa estuvieran subordinados entre sí o subordinados ambos al mismo, como ocurre, por ejemplo, con la virtud y el conocimiento: en efecto, ambos están bajo el mismo género, pues cada uno de ellos es un estado y una disposición. Mirar, pues, si ninguna de las dos cosas se da en el género aplicado. En efecto, si los géneros no están ni subordinados entre sí, ni subordinados ambos al mismo, el género aplicado no será tal»). Cf. *Top.* VI, 6, 144b14.

[165] *Top.* I, 15, 107a27: καὶ οὕτως οὖν ἀμφότερα τὰ γένη κατηγορεῖται κατὰ τοῦ κόρακος, καὶ ὁ λόγος αὐτῶν. ἐπὶ δὲ τῶν μὴ ὑπ' ἄλληλα γενῶν οὐ συμβαίνει τοῦτο. *Top.* IV, 2, 122b1: συμβήσεται γὰρ τὸ γένος καὶ τὸ εἶδος τοῦ αὐτοῦ ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορεῖσθαι, ὥστε τὸ αὐτὸ ὑπὸ δύο γένη γίνεται. ἀναγκαῖον οὖν ὑπ' ἄλληλα τὰ γένη εἶναι. (Trad.: «En efecto, ocurrirá que tanto el género como la especie se predicarán de la misma cosa en el *qué es*, de modo que esa misma cosa llegará a estar bajo dos géneros. Así pues, es necesario que los géneros estén subordinados entre sí»).

[166] *Metaph.* *I*, 7, 1057b7: ἐκ γὰρ τοῦ γένους καὶ τῶν διαφορῶν τὰ εἴδη. (Trad.: «Puesto que las especies se componen del género y de las diferencias»).

[167] *Categ.* 3, 1b16: τῶν ἑτέρων γενῶν καὶ μὴ ὑπ' ἄλληλα τεταγμένων ἕτεραι τῷ εἴδει καὶ αἱ διαφοραί, οἷον ζῴον καὶ ἐπιστήμης· ζῴον μὲν γὰρ διαφοραὶ οἷον τό τε πεζὸν καὶ τὸ δίπουν, καὶ τὸ πτηνὸν καὶ τὸ ἔνυδρον, ἐπιστήμης δὲ οὐδεμία τούτων· οὐ γὰρ διαφέρει ἐπιστήμη ἐπιστήμης τῷ δίπους εἶναι.

[168] *Anal. post.* II, 13, 97a28: τὸ δὲ τάξαι ὡς δεῖ ἔσται, ἐὰν τὸ πρῶτον λάβῃ. τοῦτο δ' ἔσται, ἐὰν ληφθῇ *ὃ πᾶσιν ἀκολουθεῖ*, ἐκείνῳ δὲ μὴ πάντα·

ἀνάγκη γὰρ εἶναί τι τοιοῦτον κ. λ. .τ. (Trad.: «El ordenar como se debe será también posible si se toma lo primero <como tal>. Y ello sería <así> si se toma lo que acompaña a todas las <demás> cosas sin que a ello le acompañe ninguna: en efecto, necesariamente será algo de esta clase»).

169 *Metaph. Δ*, 6, 1016b31: ἔτι δὲ τὰ μὲν κατ' ἀριθμόν ἐστιν ἕν, τὰ δὲ κατ' εἶδος, τὰ δὲ κατὰ γένος... γένει δ' ὧν τὸ αὐτὸ σχῆμα τῆς κατηγορίας... 35. ἀεὶ δὲ τὰ ὕστερα τοῖς ἔμπροσθεν ἀκολουθεῖ, οἷον ὅσα ἀριθμῷ καὶ εἴδει ἕν, ὅσα δ' εἴδει, οὐ πάντα ἀριθμῷ· ἀλλὰ γένει πάντα ἓν, ὅσαπερ καὶ εἴδει (Trad.: «En fin, ciertas cosas son uno numéricamente, otras específicamente, otras genéricamente... genéricamente aquéllas cuya figura categorial es la misma... Por otra parte, las modalidades posteriores acompañan siempre a las anteriores; así, las cosas que son uno numéricamente lo son también específicamente, pero no todas las que son uno específicamente lo son también genéricamente. A su vez, todas las que lo son específicamente lo son también genéricamente»). También el pasaje de *Top.* VI, 6 citado más arriba se negaba a aceptar, al menos para la especie, la posibilidad de un doble género, que parecía seguirse de su relación con la diferencia, una vez admitida a propósito de ésta. *V.* 144b26.

170 *Metaph. Z*, 12, 1038a15: καὶ οὕτως ἀεὶ βούλεται βαδίζειν ἕως ἂν ἔλθῃ εἰς τὰ ἀδιάφορα τότε δ' ἔσονται τοσαῦτα εἴδη ποδός ὅσαιπερ αἱ διαφοραί, καὶ τὰ ὑπόποδα ζῷα ἴσα ταῖς διαφοραῖς. εἰ δὴ ταῦτα οὕτως ἔχει, φανερὸν ὅτι ἡ τελευταία διαφορὰ *ἡ οὐσία* τοῦ πράγματος ἔσται *καὶ ὁ ὁρισμός*, εἴπερ μὴ δεῖ πολλάκις ταὐτὰ λέγειν ἐν τοῖς ὅροις· περίεργον γάρ κ. τ. λ. (Trad.: «Éstas, en efecto, son las diferencias del pie, ya que tener dedos es una manera de ser los pies. Y siempre se procurará seguir de este modo hasta llegar a las <especies> que ya no tienen diferencias, en cuyo caso habrá tantas especies de pies como diferencias, y los animales dotados de pies serán iguales en número a las diferencias. Ahora bien, si esto es así, es evidente que la diferencia última será *la substancia y la definición* de la cosa, puesto que no conviene repetir muchas veces las mismas cosas en las definiciones, ya que sería superfluo»).

171 *Metaph. Z*, 12, 1038a8: φανερὸν ὅτι ὁ ὁρισμός ἐστιν ὁ ἐκ τῶν διαφορῶν λόγος. (Trad.: «Es manifiesto que la definición es el enunciado formado a partir de las diferencias»); ib. a, 28: ὥστε φανερὸν ὅτι ὁ ὁρισμὸς λόγος ἐστὶν ὁ ἐκ τῶν διαφορῶν καὶ τούτων τῆς τελευταίας κατά γε τὸ ὀρθόν (Trad.: «Conque es evidente que la definición es el enunciado constituido a partir de las diferencias, y si es correcta, a partir de la última de ellas»).

172 *Metaph. H*, 2, 1043a19: ἔοικε γὰρ ὁ μὲν διὰ τῶν διαφορῶν λόγος τοῦ εἴδους καὶ τῆς ἐνεργείας εἶναι.

173 Ib. a12: ἡ ἐνέργεια ἄλλη ἄλλης ὕλης καὶ ὁ λόγος.

174 El libro VII de *Metafísica* nos aclara cuál es la razón por la cual Aristóteles, en algunos pasajes de sus escritos lógicos, en contraposición a estas últimas afirmaciones, parece atribuir a la diferencia, en medida no menor que al género, una universalidad mayor que la de la especie. Esto ocurre en varios pasajes de *Tópicos*, por ejemplo, en *Top.* IV, 2, 122b39: ἀεὶ γὰρ ἡ διαφορὰ ἐπ' ἴσης ἢ ἐπὶ πλεῖον τοῦ εἴδους λέγεται. (Trad.: «Pues siempre la diferencia se dice sobre un número igual o mayor de cosas que la especie»). Véase también *Top.* I, 8, 103b14 y *Anal. post.* II, 13, 96a33: [τῶν δὴ ὑπαρχόντων ἐν τῷ ὁρισμῷ] ἕκαστον μὲν ἐπὶ πλεῖον ὑπάρξει, ἅπαντα δὲ μὴ ἐπὶ πλέον· ταύτην γαἀνάγκη οὐσίαν εἶναι τοῦ πράγματος κ. τ. λ. (Trad.: «[de los atributos que

ingresan en la definición] cada uno de ellos se dará en más cosas, pero todos juntos ya no: en efecto, esa será necesariamente la substancia de la cosa»). La diferencia establecida en la definición tiene a menudo una extensión mayor que el *definitum* porque, al dar la definición, no siempre somos capaces de encontrar la diferencia propiamente dicha, i.e. la que da a conocer la forma substancial de la propia especie. Cuando no nos son conocidas las formas esenciales en cuanto tales, debemos suplirlas aduciendo accidentes que sean signos de dichas formas, y a los que cabe denominar diferencias esenciales en la medida en que ayudan a aclarar la forma esencial. Pero éstos se encuentran fuera del *definitum*, pues los accidentes propios (los ἴδια) de la especie sólo pueden exponerse mediante la definición de la especie. Cf. *Metaph. Z*, 12, 1038a8:... φανερὸν ὅτι ὁ ὁρισμός ἐστιν ὁ ἐκ τῶν διαφορῶν λόγος. ἀλλὰ μὴν καὶ δεῖ γε διαιρεῖσθαι τὴν τῆς διαφορᾶς διαφοράν, οἷον ζῷον διαφορὰ τὸ ὑπόπουν; πάλιν τοῦ ζῴου τοῦ ὑπόποδος τὴν διαφορὰν δεῖ εἰδέναι ᾗ ὑπόπουν. ὥστ' οὐ λεκτέον τοῦ ὑπόποδος τὸ μὲν πτερωτὸν τὸ δὲ ἄπτερον (compárese con esto *Top*. VI, 6, 144b14), ἐάνπερ λέγῃ καλῶς, *ἀλλὰ διὰ τὸ ἀδυνατεῖν ποιήσει τοῦτο*· ἀλλ' ᾗ τὸ μὲν σχιζόπουν τὸ ἄσχιστον; αὗται γὰρ διαφοραὶ ποδός· ἡ γὰρ σχιζοποδία ποδότης τις. (Trad.: «... Es evidente que la definición es el enunciado constituido a partir de las diferencias. Pero es necesario que se divida la diferencia de la diferencia. Por ejemplo, 'dotado de pies' es una diferencia de 'animal'. Y a su vez, ha de considerarse la diferencia de 'animal-dotado de pies', en tanto que dotado de pies: por tanto, si la enumeración es correcta, no ha de decirse que el dotado de pies se divide en 'alado' y 'carente de alas' <más bien se haría tal cosa por incapacidad>, sino en 'con dedos' y 'sin dedos'. Éstas, en efecto, son las diferencias del pie, ya que tener dedos es una manera de ser de los pies»).

175 *De interpr.* 7, 17a38: ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὰ μὲν καθόλου τῶν πραγμάτων, τὰ δὲ καθ' ἕκαστον (λέγω δὲ καθόλου μὲν ὃ ἐπὶ πλειόνων πέφυκε κατηγορεῖσθαι, καθ' ἕκαστον δὲ ὃ μή, οἷον ἄνθρωπος μὲν τῶν καθόλου, Καλλίας δὲ τῶν καθ' ἕκαστον) κ. τ. λ. (Trad.: «Puesto que de las cosas unas son universales y otras singulares —llamo universal a lo que es natural que se predique sobre varias cosas y singular a lo que no, v.gr., hombres es de las <cosas> universales y Calias de las singulares...»).

176 *Categ.* 5, 2a14: δεύτεραι δὲ οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἴδεσιν αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν. (Trad.: «Se llaman substancias segundas las especies a las que pertenecen las substancias primariamente así llamadas»).

177 Por ejemplo, B. Hauréau, en su escrito *De la philosophie scolastique*, Paris 1850, premiado por la Academia de París.

178 *Phys.* III, 3, 202a13: καὶ τὸ ἀπορούμενον δὲ φανερόν, ὅτι ἐστὶν ἡ κίνησις ἐν τῷ κινητῷ· ἐντελέχεια γάρ ἐστι τούτου, καὶ ὑπὸ τοῦ κινητικοῦ. καὶ ἡ τοῦ κινητικοῦ δὲ ἐνέργεια οὐκ ἄλλη ἐστίν· δεῖ μὲν γὰρ εἶναι ἐντελέχειαν ἀμφοῖν· κινητικὸν μὲν γάρ ἐστι τῷ δύνασθαι, κινοῦν δὲ τῷ ἐνεργεῖν· ἀλλ' ἔστιν ἐνεργητικὸν τοῦ κινητοῦ, *ὥστε ὁμοίως μία ἡ ἀμφοῖν ἐνέργεια* ὥσπερ τὸ αὐτὸ διάστημα ἓν πρὸς δύο καὶ δύο πρὸς ἕν, καὶ τὸ ἄναντες καὶ τὸ κάταντες· *ταῦτα γὰρ ἕν μέν ἐστιν, ὁ μέντοι λόγος οὐχ εἷς*. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ κινοῦντος καὶ κινουμένου. (Trad.: «También es evidente esto que produce perplejidad: que el movimiento se da en lo que es movible, pues es la actualización de esto, pero por agencia de aquello que es capaz de mover. Sin embargo, la actualización de lo que mueve no es diferente,

pues tiene que ser la actualización de ambos: ello es capaz de mover en virtud de la potencia, pero mueve de hecho en virtud de la actualización. Conque es actualizador de lo movible, *de modo que la actualización de ambos es una y la misma* —lo mismo que el intervalo 1/2 y 2/1 es el mismo y la cuesta arriba con relación a la cuesta abajo. Éstos son una sola cosa, pero su definición no es la misma. E igualmente con lo que mueve y es movido»). —Cf. *Metaph. K*, 9, 1066a30. A continuación se suscitan algunos reparos contra la teoría propuesta (a 21 –b5), que se resuelven en lo que sigue (b5 –b22). Pero la idea central sigue siendo que, por más que se dé una identidad real entre διδάσκειν y μανθάνειν, entre ποιεῖν y πάσχειν, los conceptos permanecen completamente distintos. Cf. b, 4: οὐ γὰρ ταὐτὰ πάντα ὑπάρχει τοῖς ὁπωσοῦν τοῖς αὐτοῖς, ἀλλὰ μόνον οἷς τὸ εἶναι (comp. *Phys*. IV, 11, 219a21) τὸ αὐτό. (Trad.: «Pues no es cierto que las mismas cosas se den todas en las que son lo mismo de cualquier forma, sino en las que son lo mismo por el ser»). Igualdad en todas las propiedades sólo se da allí donde las cosas son idénticas objetiva y conceptualmente —cf. b19: ὅλως δ' εἰπεῖν οὐδ' ἡ δίδαξις τῇ μαθήσει οὐδ' ἡ ποίησις τῇ παθήσει τὸ αὐτὸ κυρίως, ἀλλ' ᾧ ὑπάρχει ταῦτα, ἡ κίνησις· τὸ γὰρ τοῦδε ἐν τῷδε καὶ τὸ τοῦδε ὑπὸ τοῦδε ἐνέργειαν εἶναι *ἕτερον τῷ λόγῳ*. (Trad.: «Por hablar en términos generales, no es cierto que la docencia sea lo mismo, en sentido propio, que el aprendizaje ni el proceso activo que el proceso pasivo, sino aquello en lo que se dan estas cosas, a saber, el movimiento. Porque el que haya una actualización de esto en esto otro, y el que haya una actualización de esto por agencia de esto otro, son diferentes por la definición»).

179 *Categ*. 6, 4b22: ἔστι δὲ διωρισμένον μὲν οἷον ἀριθμὸς καὶ λόγος, συνεχὲς δὲ οἷον γραμμή, ἐπιφάνεια, σῶμα, ἔτι δὲ παρὰ ταῦτα χρόνος καὶ τόπος. (Trad.: «Es discreto, por ejemplo, el número y el enunciado, continua la línea, la superficie, el cuerpo y aun, aparte de esto, el tiempo y el lugar»). Cf. ib. 5b8.

180 *Phys*. IV, 4, 212a20: ὥστε τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον τοῦτ' ἔστιν ὁ τόπος. (Trad.: «De modo que el primer límite inmóvil de lo que contiene, eso es el lugar»). Cf. ib. 5, 212b27.

181 Ib. a28: διὰ τοῦτο δοκεῖ ἐπίπεδόν τι εἶναι ὁ τόπος (Trad.: «Por eso también parece que el lugar es una superficie»).

182 *Phys*. IV, 5, 212a31: ᾧ μὲν οὖν σώματι ἔστι τι ἐκτὸς σῶμα περιέχον αὐτό, τουτό ἐστιν ἐν τόπῳ. (Trad.: «Así pues, está en un lugar aquel cuerpo que contiene fuera un cuerpo que lo contiene»).

183 *Metaph*. *Δ*, 13, 1020a26.

184 *Phys*. IV, 11, 220a25: ὁ χρόνος ἀριθμός ἐστι κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.

185 Ib., 219a19: ἔστι δὲ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον αὐτῶν ἐν τῇ κινήσει, ὅ μέν ποτε ὂν κίνησίς ἐστιν· τὸ μέντοι εἶναι αὐτῷ ἕτερον καὶ οὐ κίνησις. (Trad.: «Y el antes y el después en el movimiento son movimiento con respecto a 'aquello-siendo-lo-cual' son antes y después; pero su 'ser' es diferente y no es el movimiento»).

186 Véase *Phys*. IV, 14, 223b10-21 y b32 – a2. Acúdase también a *Phys*. VIII, 8 y ss.

187 Prantl, *Geschichte der Logik*, I, p. 206.

188 Brandis, *Griech.-Röm. Phil.* III, 1, p. 43.

189 *Categ*. 4, 2a1.

[190] Compárese Brandis, op. cit. II, 2, 1, p. 396; III, 4, p. 40; Trendelenburg, *Gesch. der Kateg.*, p. 157; Zeller, *Philos. der Griech.* II, 2, p. 187 y s., etc.

[191] Véase Brandis, op. cit., III, 1, p. 46.

[192] *Top.* IV, 2, 122b18: καὶ εἰ τὴν διαφορὰν εἰς τὸ γένος ἔθηκεν, οἷον τὸ περιττὸν ὅπερ ἀριθμόν. διαφορὰ γὰρ ἀριθμοῦ τὸ περιττόν, οὐκ εἶδός ἐστιν. οὐδὲ δοκεῖ μετέχειν ἡ διαφορὰ τοῦ γένους· πᾶν γὰρ τὸ μετέχον τοῦ γένους ἢ εἶδος ἢ ἄτομόν ἐστιν, ἡ δὲ διαφορά οὔτε εἶδος οὔτε ἄτομόν ἐστιν. δῆλον οὖν ὅτι οὐ μετέχει τοῦ γένους ἡ διαφορά ὥστ' οὐδὲ τὸ περιττὸν εἶδος ἂν εἴη ἀλλὰ διαφορά, ἐπειδὴ οὐ μετέχει τοῦ γένους. (Trad.: «También se incluyó la diferencia en el género, v.gr.: <diciendo que> lo impar es precisamente aquello que es número: pues lo impar es una diferencia del número, no una especie; tampoco es plausible que la diferencia participe del género. En efecto, todo lo que participa del género o es una especie o es un individuo; en cambio, la diferencia no es ni especie ni individuo: así pues, es evidente que la diferencia no participa del género. De modo que tampoco lo impar será una especie, sino una diferencia, puesto que no participa del género»). *Metaph. K*, 1, 1059b33: διαφορὰ δ' οὐδεμία τοῦ γένους μετέχει. (Trad.: «Ninguna diferencia participa del género»); *Metaph. B*, 3, 998b24: ἀδύνατον δὲ κατηγορεῖσθαι ἢ τὰ εἴδη τοῦ γένους ἐπὶ τῶν οἰκείων διαφορῶν, ἢ τὸ γένος ἄνευ τῶν αὐτοῦ εἰδῶν (Trad.: «Pero, de otra parte, ni las especies del género ni el género sin sus especies pueden predicarse de las diferencias propias»).

[193] Por ello, también ellas se denominan substancias, por ejemplo en *Categ.* 5, 3a29; *Metaph. Z*, 2, 1028b11.

[194] *Metaph. Z*, 3, 1029a2: τοιοῦτον δὲ τρόπον μέν τινα ἡ ὕλη λέγεται, ἄλλον δὲ τρόπον ἡ μορφή, τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων. (Trad.: «Y se dice que es tal <i.e. substancia>, en un sentido, la materia, en otro sentido la forma, y en un tercer sentido el compuesto de ambas»). *De anima*, II, 1, 412a6: λέγομεν δὴ γένος ἕν τι τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν, ταύτης δὲ τὸ μὲν ὡς ὕλην, ὃ καθ' αὑτὸ μὲν οὐκ ἔστι τόδε τι, ἕτερον δὲ μορφὴν καὶ εἶδος, καθ' ἣν ἤδη λέγεται τόδε τι, καὶ τρίτον τὸ ἐκ τούτων. (Trad.: «Decimos que uno de los géneros del ente es la substancia. Y en un primer sentido, la substancia es la materia, es decir, aquello que es por sí pero no es un *esto;* en un segundo sentido, es la forma y la especie, en virtud de los cuales la materia se denomina un *esto*; en un tercer sentido es el compuesto de ambas»).

[195] *Metaph. H*, 3, 1043b2: ψυχὴ μὲν γὰρ καὶ ψυχῇ εἶναι ταὐτόν, ἀνθρώπῳ δὲ καὶ ἄνθρωπος οὐ ταὐτόν, εἰ μὴ καὶ ἡ ψυχὴ ἄνθρωπος λεχθήσεται. (Trad.: «En efecto, el alma y aquello en que consiste ser-alma son lo mismo, pero no son lo mismo el hombre y aquello en que consiste ser-hombre, a no ser que se llame hombre al alma»). Comp. *De anima* II, 1, 412a17; ib. 2, 414a20.

[196] *Metaph. Z*, 3, 1028b33: λέγεται δ' ἡ οὐσία, εἰ μὴ πλεοναχῶς, ἀλλ' ἐν τέτταρσί γε μάλιστα· καὶ γὰρ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ γένος οὐσία δοκεῖ εἶναι ἑκάστου, καὶ τέταρτον τούτων τὸ ὑποκείμενον, τὸ δ' ὑποκείμενόν ἐστι καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ' ἄλλου. (El ὑποκείμενον es, por tanto, la substancia individual) διὸ πρῶτον περὶ τούτου διοριστέον· μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον. τοιοῦτον δὲ τρόπον μέν τινα ἡ ὕλη λέγεται, ἄλλον δὲ τρόπον ἡ μορφή, τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων. (Trad.: «La substancia se dice, si no en más sentidos, al menos fundamentalmente en cuatro: en efecto, la substancia de cada cosa parecen ser la esencia, el universal, el género y, en cuarto lugar, el sujeto. El sujeto, por su parte,

es aquello de lo cual se dicen las demás cosas sin que ello mismo <se diga>, a su vez, de ninguna otra. Por eso debemos hacer, en primer lugar, las distinciones oportunas acerca de él: porque parece que substancia es, en sumo grado, el sujeto primero. Y se dice que es tal, en un sentido, la materia,en otro sentido la forma, y en un tercer sentido el compuesto de ambas»).

197 *Z*, 3, 1029a2, véase la nota anterior. *De anima* II, 2, 414a14: *τριχῶς* γὰρ λεγομένης τῆς οὐσίας, καθάπερ εἴπομεν. (Trad.: «Substancia se dice *de tres maneras*, como ya hemos dicho»). Cf. 412a6: ὧν τὸ μὲν εἶδος, τὸ δὲ ὕλη, τὸ δὲ ἐξ ἀμφοῖν. (Trad.: «Como forma <lit. especie>, como materia y como compuesto de ambas»). Cf. *Metaph. H*, 1, 1042a25: αἱ δ' αἰσθηταὶ οὐσίαι πᾶσαι ὕλην ἔχουσιν. ἔστι δ' οὐσία τὸ ὑποκείμενον, ἄλλως μὲν ἡ ὕλη (ὕλην δὲ λέγω ἡ μὴ τόδε τι οὖσα ἐνεργείᾳ δυνάμει ἐστι τόδε τι), ἄλλως δ' ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή, ὃ τόδε τι ὄν, τῷ λόγῳ χωριστόν ἐστιν. τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων κ. τ. λ. (Trad.: «Las substancias sensibles tienen todas materia. Y substancia es el sujeto: en cierto sentido, la materia <y llamo materia a aquello que en acto no es algo determinado, pero en potencia es algo determinado>; en otro sentido, la forma y la estructura que, siendo algo determinado, es separable en la definición; en tercer lugar, en fin, el compuesto de ellas»).

198 *Metaph. N*, 2, 1089a26: ἀλλ' ἐπειδὴ τὸ μὲν κατὰ τὰς πτώσεις μὴ ὂν ἰσαχῶς ταις κατηγορίαις λέγεται, παρὰ τοῦτο δὲ τὸ ὡς ψεῦδος λέγεται τὸ μὴ ὂν καὶ τὸ κατὰ δύναμιν, ἐκ τούτου ἡ γένεσίς ἐστιν, ἐκ τοῦ μὴ ἀνθρώπου δυνάμει δὲ ἀνθρώπου ἄντρωοπος, καὶ ἐκ του μὴ λευκοῦ δυνάμει δὲ λευκοῦ λευκόν, ὁμοίως ἐάν τε ἕν τι γίγνηται ἐάν τε πολλά. (Trad.: «Ahora bien, puesto que lo no-ente, según los casos, se dice tal en tantos sentidos como las categorías, y además de esto no-ente se dice también de lo falso y de lo que es en potencia, la generación proviene de esto último: el hombre proviene de lo que no es hombre, pero es potencialmente hombre, y lo blanco proviene de lo que no es blanco, pero es potencialmente blanco, lo mismo si se genera una sola cosa que si se generan muchas»). Cf. *De anima* II, 1, 412b8: τὸ γὰρ ἓν καὶ τὸ εἶναι ἐπεὶ πλεοναχῶς λέγεται, τὸ κυρίως (compárese con *Metaph. E*, 4, 1027b31) ἐντελέχειά ἐστιν. (Trad.: «Pues aunque lo uno y lo ente se dicen en varios sentidos, es la entelequia el dominante»). Cf. *Metaph. Z*, 10, 1036a8: ἡ δ' ὕλη ἄγνωστος καθ' αὑτήν. (Trad.: «La materia es por sí misma incognoscible»).

199 Brandis, op. cit. III, p. 46, nota 85.

200 Prantl, op. cit. p. 186.

201 Una observación: para predicar las partes de un ente (que, según lo dicho, no pueden estar directamente bajo una categoría) del ente completo, construimos formas derivadas. Pues, desde luego, no puedo decir que el pájaro es un ala o un plumaje, etc. sino sólo que es alado, plumado, etc. Tampoco puedo decir que el buey es un rabo, sino sólo que es algo que tiene rabo. Pero esta forma derivada no cambia nada de lo dicho sobre las partes del ente, cuando se expresan mediante una forma que es, de algún modo, abstracta. También aquí falta la plenitud del ser que es necesaria para que se de la subordinación directa bajo la categoría. De la misma manera que lo justo, en cuanto justo, no es otra cosa que la justicia, tampoco lo alado, en cuanto tal, es algo distinto de sus alas. Pues, de la misma manera que lo justo es justo por la justicia, también lo alado es alado por sus alas, etc.

202 Por ejemplo, en *Metaph. Z*, 11, 1037a1, donde la substancia separada no figura enumerada entre los individuos del género substancia, sino que se

contrapone al τόδε τι: καὶ παντὸς γὰρ ὕλη τίς ἐστιν ὃ μή ἐστι τί ἦν εἶναι καὶ εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἀλλὰ τόδε τι. (Trad.: «Tiene algún tipo de materia todo aquello que, en sí mismo y por sí mismo, no es esencia y forma, sino algo particular y determinado»).

[203] *Metaph.* *Λ*, 1, 1069a30: ...οὐσίαι δὲ τρεῖς, μία μὲν αἰσθητή, ἧς ἡ μὲν ἀΐδιος ἡ δὲ φθαρτή.. ἄλλη δὲ ἀκίνητος...(Trad.: «Tres son, por su parte las substancias. Una de ellas es sensible. De ésta, a su vez, la una es eterna y la otra corruptible... La otra, por su parte, es inmóvil...»). *Λ*, 6, 1071b3: ἐπεὶ δ' ἦσαν τρεῖς οὐσίαι, δύο μὲν αἱ φυσικαί, μία δ' ἡ ἀκίνητος, περὶ ταύτης λεκτέον, ὅτι ἀνάγκη εἶναί τινα ἀΐδιον οὐσίαν ἀκίνητον. (Trad.: «Puesto que tres eran las substancias, dos las físicas y una la inmóvil, acerca de ésta ha de decirse que necesariamente tiene que haber alguna substancia eterna inmóvil»).

[204] *Eth. Nicom.* I, 4, 1096a24: καὶ γὰρ ἐν τῷ τί ἐστι οἷον ὁ *θεὸς* καὶ ο νοῦς. (Trad.: «Y respecto de la substancia, Dios y el intelecto»). Cf. *Metaph. Z*, 1, p. 1028a18.

[205] *Ennead.* VI, 1, 1.

[206] *Ennead.* VI, 3, 1, 1130, 13: δεῖ μέντοι τὸ ταὐτὰ ἀναλογίᾳ καὶ ὁμωνυμίᾳ λαμβάνειν. (Trad.: «Hay que tomar estas cosas de forma analógica y homónima»).

[207] Augustin., *De Trinit.* V, 1 et 2: *Ut sic intelligamus Deum, si possumus, sine qualitate bonum sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sua mutatione mutabilia facientem, nihilque patientem. Quisquis ita cogitat, etsi nondum potest omnino invenire, quid sit, pie tamen cavet, quantum potest, aliquid de eo sentire, quid non sit. Est tamen sine dubitatione substantia, vel si melius hoc dicitur, essentia.* (Trad.: «Entendamos a Dios, si podemos, como bueno sin cualidad, grande sin cantidad, creador sin carencia, presente sin situación, conteniendo todas las cosas sin posesión, dado todo él en todas partes sin lugar, eterno sin tiempo, autor de todo lo variable sin ninguna variación por su parte, paciente de nada. Quien así piensa, aunque no pueda descubrir enteramente qué es, al menos se guarda, piadosamente y en la medida de lo posible, de pensar acerca de él algo que no es. Es, no obstante, sin duda alguna, substancia o, mejor dicho, esencia.»). Véase *Conf. IV*, 28.

[208] No Arquitas el pitagórico, sino un filósofo posterior, de la escuela peripatética.

[209] *Schol.* 79, a44.

[210] Brandis, *Griechisch-Röm. Philosophie* III, 1, p. 45; compárese II, 2, 1, p. 377.

[211] Según *Anal. post.* I, 7, 75a39: τρία γάρ ἐστι τὰ ἐν ταῖς ἀποδείξεσιν, ... τρίτον τὸ γένος τὸ ὑποκείμενον, οὗ τὰ πάθη καὶ τὰ καθ' αὑτὰ συμβεβηκότα δηλοῖ ἡ ἀπόδειξις. (Trad.: «En efecto, son tres los <elementos que se dan> en las demostraciones:... el tercero, el género, el sujeto del cual la demostración indica las afecciones y los accidentes en sí»).

[212] Bonitz, op. cit. p. 643.

[213] Bonitz, loc. cit.

[214] Brandis, op. cit. II, 2, 1, p. 397.

[215] *Anal. post.* I, 28, princ.: μία δ' ἐπιστήμη ἐστὶν ἡ ἑνὸς γένους... ἑτέρα δ' ἐπιστήμη ἐστὶν ἑτέρας, ὅσων αἱ ἀρχαὶ μήτ' ἐκ τῶν αὐτῶν μήθ' ἕτεραι ἐκ τῶν ἑτέρων.

[216] *Metaph. B*, 2, 997a21: περὶ οὖν τὸ αὐτὸ γένος τὰ συμβεβηκότα καθ' αὑτὰ τῆς αὐτῆς ἐστὶ θεωρῆσαι ἐκ τῶν αὐτῶν δοξῶν.

[217] *Metaph. Γ*, 1, 1003a21.

[218] *Metaph. Γ*, 2, 1003b12: οὐ γὰρ μόνον τῶν καθ' ἓν λεγομένων ἐπιστήμης ἐστὶ θεωρῆσαι μιᾶς, ἀλλὰ καὶ τῶν πρὸς μίαν λεγομένων φύσιν· καὶ γὰρ ταῦτα τρόπον τινὰ λέγεται καθ' ἕν. δῆλον οὖν ὅτι καὶ τὰ ὄντα μιᾶς θεωρῆσαι ᾗ ὄντα.

[219] Ib. b21: διὸ καὶ τοῦ ὄντος ὅσα εἴδη θεωρῆσαι μιᾶς ἐστὶν ἐπιστήμης τῷ γένει, τά τε εἴδη τῶν εἰδῶν. (Trad.: «Por consiguiente, también a una ciencia una le corresponde estudiar lo ente en tanto que ente, así como a las especies <de tal ciencia> les corresponde <estudiar cada una de> las especies <del ente>»). Ib. b33: ὥσθ' ὅσα περ τοῦ ἑνὸς εἴδη, τοσαῦτα καὶ τοῦ ὄντος ἐστίν· περὶ ὧν τὸ τί ἐστι τῆς αὐτῆς ἐπιστήμης τῷ γένει θεωρῆσαι, λέγω δ' οἷον περὶ ταὐτοῦ (unidad substancial) καὶ ὁμοίου (unidad cualitativa) καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων. (Trad.: «Por consiguiente, hay tantas especies de lo ente cuantas hay del uno, y estudiar el *qué es* de éstas —quiero decir, por ejemplo, de 'lo mismo', 'lo semejante' y otras cosas de este tipo— corresponde a una ciencia que es genéricamente la misma»).

[220] *Anal. post.* I, 22, 83b19: συμβεβηκότα γάρ ἐστι πάντα (ὅσα μὴ τί ἐστι). (Trad.: «En efecto, todos <los predicados> son accidentes <los que no significan *qué es*>»). Ib. a25: ὅσα δὲ μὴ οὐσίαν σημαίνει, ἀλλὰ κατ' ἄλλου ὑποκειμένου λέγεται, ὃ μή ἐστι μήτε ὅπερ ἐκεῖνο μήτε ὅπερ ἐκεῖνό τι, συμβεβηκότα. (Trad.: « En cambio, todos <los predicados> que no significan la substancia, sino que se dicen acerca de un sujeto distinto, que no es, ni lo que precisamente es aquel <predicado>, ni algún tipo de éste, son accidentes»). V. *Categ.* 2, 1a20; *Categ.* 5, 2a34.

[221] Véase la nota anterior. Cf. *Categ.* 5, 2a19: φανερὸν δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι τῶν καθ' ὑποκειμένου λεγομένων ἀναγκαῖον καὶ τοὔνομα καὶ τὸν λόγον κατηγορεῖσθαι τοῦ ὑποκειμένου κ. τ. λ. (Trad.: «Resulta manifiesto, a partir de los expuesto, que, de las cosas que se dicen de un sujeto, es necesario que tanto el nombre como el enunciado se prediquen de dicho sujeto»). Cf. ib. 27: τῶν δ' ἐν ὑποκειμένῳ ὄντων ἐπὶ μὲν των πλείστων οὔτε τοὔνομα οὔθ' ὁ λόγος κατηγορεῖται τοῦ ὑποκειμένου· ἐπ' ἐνίων δὲ τοὔνομα μὲν οὐδὲν κωλύει κατηγορεῖσθαί ποτε τοῦ ὑποκειμένου, τὸν δὲ λόγον ἀδύνατον. (Trad.: «De las cosas, en cambio, que están en un sujeto, en la mayoría de ellas no se predica del sujeto ni el nombre ni el enunciado; pero, en algunas, nada impide que se predique del sujeto el nombre, siendo imposible predicar el enunciado»). Cf. b30.

[222] *Metaph. Z*, 1, 1028a11, por ejemplo, muestra claramente que la diferencia entre la οὐσία y las restantes categorías es la primera y más importante, poniendo de un lado a la οὐσία y del otro a todas las demás: σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστι καὶ τόδε τι, τὸ δὲ ὅτι ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων. (Trad.: «De una parte significa, en efecto, el qué es y algo determinado y, de otra parte, la cantidad, la cualidad o cualquier otra de las cosas que se predican de este modo»). Todo el capítulo sirve de confirmación.

[223] *Categ.* 7, 8a31: ἔστι τὰ πρός τι οἷς τὸ εἶναι ταὐτόν ἐστι τῷ πρός τί πως ἔχειν. (Trad.: «Son respecto de algo aquellas cosas cuyo ser es idéntico a estar de algún modo en relación con algo»).

[224] *Metaph. N*, 2, 1089b20: πολύ τε μᾶλλον, ὥσπερ ἐλέχθη, (ἀνάγκη), εἰ ἐζητεῖτο πῶς πολλὰ τὰ ὄντα, μὴ τὰ ἐν τῇ αὐτῇ κατηγορίᾳ ζητεῖν, πῶς πολλαὶ οὐσίαι ἢ πολλὰ ποιά, ἀλλὰ πῶς πολλὰ τὰ ὄντα· τὰ μὲν γὰρ οὐσίαι, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ πρός τι. (Trad.: «Y mucho más aún, como se dijo, si se trata de investigar cómo es que son muchos los entes, y no de investigar, dentro de la misma categoría, cómo es que son muchas las entidades, o muchas las cualidades, sino cómo es que son muchos los entes. Pues unos son substancias, otros afecciones, otros relaciones»).

[225] Brandis: *Griechisch-Röm. Philos.* III, 1, p. 42.

[226] *Phys.* V, 2, 225b11: οὐδὲ δὴ τῷ πρός τι (ἔστι κίνησις)· ἐνδέχεται γὰρ θατέρου μεταβάλλοντος ἀληθεύεσθαι θάτερον μηδὲν μεταβάλλον, ὥστε κατὰ συμβεβηκός ἡ κίνησις αὐτῶν. (Trad.: «Y tampoco, claro está, lo hay <i.e. movimiento> en la categoría de relación, pues cuando cambia uno de los dos términos es posible que el otro siga siendo verdadero, aunque no cambie en absoluto, por lo que su movimiento es accidentalmente»). Cf. *Metaph K*; *Metaph. N*, 1, 1088a29: σημεῖον δ' ὅτι ἥκιστα οὐσία τις καὶ ὄν τι τὸ πρός τι τὸ μόνον μὴ εἶναι γένεσιν αὐτοῦ μηδὲ φθορὰν μηδὲ κίνησιν, ὥσπερ κατὰ τὸ ποσὸν αὔξησις καὶ φθίσις, κατὰ τὸ ποιὸν ἀλλοίωσις, κατὰ τόπον φορά, κατὰ τὴν οὐσίαν ἡ ἁπλῆ γένεσις καὶ φθορά. ἀλλ' οὐ κατὰ τὸ πρός τι· ἄνευ γὰρ τοῦ κινηθῆναι ὁτὲ μὲν μεῖζον ὁτὲ δὲ ἔλαττον ἢ ἴσον ἔσται θατέρου κινηθέντος κατὰ τὸ ποσόν. (Trad.: «Y una señal de que la relación no es, ni mucho menos, una substancia ni un ente, la tenemos en que es lo único de lo que no hay ni generación ni corrupción ni movimiento, como hay aumento y disminución en la cantidad, alteración en la cualidad, desplazamiento en el lugar, generación y corrupción absolutas en la substancia, pero no en la relación. Y es que, sin ser afectada por movimiento alguno, una cosa será unas veces mayor y otras veces menor o igual, si la otra cosa cambia en cuanto a la cantidad»). Cf. *Categ.* 5, 4, b, 4.

[227] *Eth. Nicom.* I, 4, 1096a21: παραφυάδι γὰρ τοῦτ' ἔοικε καὶ συμβεβηκότι τοῦ ὄντος. (Trad.: «Que es semejante a un retoño y a un accidente del ente»).

[228] *Metaph. N*, 1, 1088a22: τὸ δὲ πρός τι πάντων ἥκιστα φύσις τις ἢ οὐσία τῶν κατηγοριῶν ἐστί, καὶ ὑστέρα τοῦ ποιοῦ καὶ ποσοῦ· καὶ πάθος τι τοῦ ποσοῦ τὸ πρός τι, ὥσπερ ἐλέχθη, ἀλλ' οὐχ ὕλη, εἴ τι ἕτερον. κ. τ. λ. (Trad.: «Ahora bien, la relación es, de todas las categorías, la que tiene naturaleza y substancia en mucho menor grado, y es posterior a la cualidad y a la cantidad. Y como se ha dicho, la relación es una afección de la cantidad, pero no materia»). Ib. b1: ἀνάγκη τε ἑκάστου ὕλην εἶναι τὸ δυνάμει τοιοῦτον, ὥστε καὶ οὐσίας· τὸ δὲ πρός τι οὔτε δυνάμει οὐσία οὔτε ἐνεργείᾳ. (Trad.: «Y materia de cada cosa es, necesariamente, lo que en potencia es tal cosa y, por tanto, también es así para la substancia. Ahora bien, la relación no es substancia, ni en potencia ni en acto»). Véase también Trendelenburg, *Gesch. der Kateg.* p. 76 y p. 117. El hecho de que el πρός τι sea el ser más débil de entre todas las categorías, el que menos τὸ τί ἦν εἶναι posee o puede ayudar a constituir, es también la razón por la que en *Metaph. Z*, 4, 1029b33, donde se trata de aquello que posee τὸ τί ἦν εἶναι, se piensa en los otras composiciones de la substancia, pero no en el πρός τι.

[229] *Categ.* 5, 3a34; *Top.* I, 2, 109b6.

[230] A menudo designa sólo movimientos, por ejemplo en *Top.* VI, 6, p. 145a3; y en *Categ.* 8, 9a28 sirve para designar sólo una especie de la cualidad.

[231] *Metaph.* Θ, 6, 1048b6: λέγεται δὲ ἐνεργείᾳ οὐ πάντα ὁμοίως, ἀλλ' ἢ ἀνάλογον, ὡς τοῦτο ἐν τούτῳ ἢ πρός τοῦτο, τὸ δ' ἐν τῷδε ἢ πρὸς τόδε. τὰ μὲν γαρ ὡς κίνησις πρὸς δύναμιν, τὰ δ' ὡς οὐσία πρός τινα ὕλην. (Trad.: «No todas las cosas se dice que están en acto del mismo modo, sino de modo análogo: como esto se da en esto otro o en relación con esto otro, así se da aquello en aquello otro o en relación con aquello otro. En efecto, unas son acto como el movimiento en relación con la potencia, otras cosas lo son, a su vez, como la substancia en relación con cierto tipo de materia»). Véase *De anima* II, 1, 412a9.

[232] *Metaph.* Z, 4, 1029b23: ἔστι γάρ τι ὑποκείμενον ἑκάστῳ, οἷον τῷ ποιῷ καὶ τῷ ποσῷ καὶ τῷ ποτὲ καὶ τῷ ποῦ καὶ τῇ κινήσει. (Trad.: «Hay lo que hace de sujeto para cada categoría, por ejemplo, para la cantidad, para la cualidad, para el cuándo y el dónde, y para el movimiento»). Véase *Metaph.* Λ, 1, 1069a22 y la nota precedente. Hay otros pasajes en que, al enumerar las categorías, Aristóteles apunta también a un parentesco especial entre las incluidas en esta clase, v.gr., *Phys.* V, 1, 225b5; *Metaph.* Δ, 7, 1017a26; ib. *K*, 12, 1068a9.

[233] *Metaph.* Δ, 20, 1022b5: (ἕξις λέγεται) ὥσπερ πρᾶξίς τις ἢ κίνησις· ὅταν γὰρ τὸ μὲν ποιῇ τὸ δὲ ποιῆται, ἔστι ποίησις *μεταξύ*. (Trad.: «Hábito se llama (...) eso que es a manera de una acción o movimiento. En efecto, cuando algo se opera y algo es operado, se da *entremedias* la 'operación'). Simpl.: *Schol.* 77b42: κίνησις δε τοῦ ποιοῦντος καὶ πάσχοντος κεχώρισται, *ὡς μέση οὖσα* ἀμφοτέρων καὶ ἀπὸ μὲν τοῦ ποιοῦντος προϊοῦσα, εἰς δὲ τὸ πάσχον ἐναπεργαζομένη τὸ πάθος. (Trad.: «El movimiento es lo que ha sido separado del agente y del paciente, siendo una especie de término medio entre los dos, que progresa a partir del agente y origina en el paciente la afección»).

[234] *Metaph.* Z, 2, 1028b8: δοκεῖ δ' ἡ οὐσία ὑπάρχειν φανερώτατα μὲν τοῖς σώμασιν· διὸ τά τε ζῷα καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ μόρια αὐτῶν οὐσίας εἶναί φαμεν, καὶ τὰ φυσικὰ σώματα... (Trad.: «Por otra parte, parece con total evidencia que el ser substancia corresponde a los cuerpos, por eso decimos que son entidades los animales y las plantas y sus partes, y los cuerpos naturales...»). Véase ib. 3, 1029a33.

[235] *V. supra*, § 11.

[236] *De anima* II, 1, 412a9: ἔστι δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια. (Trad.: «Pues la materia es potencia y la forma entelequia»).

[237] *Metaph.* Δ, 13, 1020a7: ποσὸν λέγεται τὸ διαιρετὸν εἰς ἐνυπάρχοντα, ὧν ἑκάτερον ἢ ἕκαστον ἕν τι καὶ τόδε τι πεφυκεν εἶναι.

[238] *Metaph.* Z, 3, 1029a10: καὶ ἔτι ἡ ὕλη οὐσία γίνεται. εἰ γὰρ μὴ αὕτη οὐσία, τίς ἐστιν ἄλλη διαφεύγει. περιαιρουμένων γὰρ τῶν ἄλλων οὐ φαίνεται οὐθὲν ὑπομένον. τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῶν σωμάτων πάθη καὶ ποιήματα καὶ δυνάμεις, τὸ δὲ μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ποσότητές τινες ἀλλ' οὐκ οὐσίαι· τὸ γὰρ ποσὸν οὐκ οὐσία, ἀλλὰ μᾶλλον ᾧ ὑπάρχει ταῦτα πρώτῳ, ἐκεῖνό ἐστιν ἡ οὐσία. ἀλλὰ μὴν ἀφαιρουμένου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους οὐθὲν ὁρῶμεν ὑπολειπόμενον, πλὴν εἴ τι ἔστι το ὁριζόμενον ὑπὸ τούτων, ὥστε τὴν ὕλην ἀνάγκη φαίνεσθαι μόνην οὐσίαν οὕτω σκοπουμένοις. (Trad.: «La materia viene a ser substancia: en efecto, si ella no es substancia, se nos escapa qué otra cosa pueda serlo, ya que si se suprimen todas las demás cosas, no parece que quede ningún <otro> subtrato. Ciertamente, las demás cosas son acciones, afecciones y potencias de los cuerpos, y la longitud, la anchura y la profundidad son, por su parte, tipos de cantidad, pero no substancias <la cantidad no es, desde luego, substancia>:

substancia es, más bien, aquello en que primeramente se dan estas cosas. Ahora bien, si se abstraen la longitud, la anchura y la profundidad, no vemos que quede nada, excepto lo limitado por ellas, si es que es algo. De modo que a quienes adopten este punto de vista la materia les ha de parecer necesariamente la única substancia»). Véase Trendelenburg, *Gesch. der Kateg.* p. 77.

[239] *Metaph.* Δ, 14, 1020a33: τὸ ποιὸν λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ἡ διαφορὰ τῆς οὐσίας, οἷον ποιόν τι ἄνθρωπος ζῷον ὅτι δίπουν, ἵππος δὲ τετράπουν· καὶ κύκλος ποιόν τι σχῆμα ὅτι ἀγώνιον, ὡς τῆς διαφορᾶς τῆς κατὰ τὴν οὐσίαν ποιότητος οὔσης. ἕνα μὲν δὴ τρόπον τοῦτον λέγεται ἡ ποιότης διαφορὰ οὐσίας... (Trad.: «Se llama cualidad, en un sentido, la diferencia de la entidad, por ejemplo, el hombre es un animal de cierta cualidad en cuanto que es 'bípedo', y el caballo en cuanto que es 'cuadrúpedo', y el círculo es una figura en cuanto que es 'carente de ángulos', como que la diferencia en la substancia constituye una cualidad. En este sentido se dice, pues, que la cualidad es una diferencia de la entidad»).

[240] *V. infra*, § 16.

[241] *Categ.* 8, 8b26: Por ello, en *Metaph.* Δ, 14, 1020b12, esta especie de la cualidad viene caracterizada como sigue: ἔτι κατ' ἀρετὴν καὶ κακίαν καὶ ὅλως τὸ κακὸν καὶ ἀγαθόν. (Trad.: «Además se habla de cualidad en el sentido de la virtud y la maldad y, en general, del mal y del bien»).

[242] *Metaph.* Δ, 14, 1020b13, donde Aristóteles se propone resumir todo lo dicho en dos modos de ποιόν: σχεδὸν δὴ κατὰ δύο τρόπους λέγοιτ' ἂν τό ποιόν, καὶ τούτων ἕνα τόν κυριώτατον· πρώτη μὲν γὰρ ποιότης ἡ τῆς οὐσίας *διαφορά*. ταύτης δέ τι καὶ ἡ ἐν τοῖς ἀριθμοῖς ποιότης μέρος· *διαφορὰ* γάρ τις οὐσιῶν, ἀλλ' ἢ οὐ κινουμένων ἢ οὐχ ᾗ κινούμενα. τὰ δὲ πάθη τῶν κινουμένων ᾗ κινούμενα, καὶ αἱ τῶν κινήσεων *διαφοραί*. ἀρετὴ δὲ καὶ κακία τῶν παθημάτων μέρος τι· *διαφορὰς* γὰρ δηλοῦσι τῆς κινήσεως καὶ τῆς ἐνεργείας, καθ' ἃς ποιοῦσιν ἢ πάσχουσι καῶς ἢ φαύλως τὰ ἐν κινήσει ὄντα κ. τ. λ. (Trad.: «Cabe hablar, pues, de cualidades en dos sentidos, de los que uno es el principal. En efecto, cualidad en sentido primario es la *diferencia* de la substancia <algo de este tipo es también la cualidad de los números: es, en efecto, una *diferencia* de substancias, o no sometidas a movimiento, o en tanto que sometidas a movimiento>. En un segundo sentido, <cualidades se llaman> las afecciones de aquellas cosas que están sometidas a movimiento, así como las *diferencias* de los movimientos. Y la virtud y la maldad forman parte de este tipo de afecciones, pues expresan diferencias del movimiento y de la actividad según las cuales las cosas que están en movimiento hacen o padecen, ya perfectamente ya torpemente»).

[243] *Gesch. der Kateg.* p. 78. Veáse op. cit. p. 103 y Zeller, *Philos. der Griechen* II, 2, p. 196, nota 3, con los pasajes por él citados.

[244] *Metaph.* Λ, 1, 1069a20: οὕτω πρῶτον ἡ οὐσία, εἶτα τὸ ποιόν, εἶτα τὸ ποσόν

[245] V. gr., *Anal. post.* I, 22, 83a21 y b16; *Top.* I, 9, 103b20; *Phys.* V, 1, 225b5; *Metaph.* Δ, 7, 1017a24; *Z*, 1, 1028a12; 4, 1029b24; *Eth. Nicom.* I, 4, 1096a25, etc.

[246] Sobre el orden adecuado de las categorías, para mayor exactitud, véase más abajo, § 16, 3.

[247] Bonitz (op. cit. p. 607) concluye, del hecho de que las categorías constituyen una serie de elementos de igual rango (pese a que las que se hallan fuera de la substancia, en lo que hace a su importancia ontológica, están con ella en

la relación de συμβεβηκότα) que «en el caso de las categorías como tales no puede tratarse de una respuesta a cuestiones metafísicas, sino de una clasificación sinóptica del círculo de representaciones que viene dado en la experiencia». ¡Al contrario! Del hecho de que la deducción de las categorías comience con una diversidad ontológica se sigue que también todas las subdivisiones se basarán en otras tales; y del hecho de que las categorías formen todas una serie, se sigue que todos los conceptos más generales empleados en dicha deducción sólo poseen una unidad analógica —i.e. que portan en sí nuevamente diferencias ontológicas, hasta que, a partir de las categorías, todos los conceptos ulteriores se organizan en niveles regulares de subordinación sinonímica e igualdad ontológica (i.e. igualdad en el concepto de ser), hasta llegar a las cosas individuales»).

[248] *Metaph.* *Δ*, 20, 1022b5: ὅταν γὰρ τὸ μὲν ποιῇ τὸ δὲ ποιῆται, ἔστι ποίησις μεταξύ. (Trad.: «En efecto, cuando algo produce y algo es producido, se da entremedias la producción»).

[249] *De gen. et corr.* I, 7, 324a26: ἐν ᾧ τε γὰρ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, δοκεῖ τοῦτο κινεῖν. (Trad.: «Lo que mueve, parece, es aquello en lo que se halla el principio del movimiento»).

[250] *Phys.* III, 3, 202a16; b21. VII, 1, princ.

[251] *Metaph.* *Δ*, 17, 1022, a, 7: (πέρας λέγεται) ἐφ' ὃ ἡ κίνησις καὶ ἡ πρᾶξις. (Trad.: «<El límite se dice> del punto de llegada del movimiento y de la acción»).

[252] *Metaph.* *Θ*, 8, 1050a23: ἐπεὶ δ' ἐστὶ τῶν μὲν ἔσχατον ἡ χρῆσις, οἷον ὄψεως ἡ ὅρασις, καὶ οὐθὲν γίγνεται παρὰ ταύτην ἕτερον ἀπὸ της ὄψεως ἔργον, ἀπ' ἐνίων δὲ γίγνεταί τι, οἷον ἀπὸ τῆς οἰκοδομικῆς οἰκία παρὰ τὴν οἰκοδόμησιν, ὅμως οὐθὲν ἧττον ἔνθα μὲν τέλος ἔνθα δὲ μᾶλλον τέλος της δυνάμεώς ἐστιν. ἡ γὰρ οἰκοδόμησις ἐν τῷ οἰκοδομουμένῳ, καὶ ἅμα γίγνεται καὶ ἔστι τῇ οἰκίᾳ. ὅσων μὲν οὖν ἕτερόν τί ἐστι παρὰ τὴν χρῆσιν τὸ γιγνόμενον, τούτων μὲν ἡ ἐνέργεια ἐν τῷ ποιουμένῳ ἐστίν, οἷον ἥ τε οἰκοδόμησις ἐν τῷ οἰκοδομουμένῳ καὶ ἡ ὕφανσις ἐν τῷ ὑφαινομένῳ, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, καὶ ὅλως ἡ κίνησις ἐν τῷ κινουμένῳ· ὅσων δὲ μή ἐστιν ἄλλο τι ἔργον παρὰ τὴν ἐνέργειαν, ἐν αὐτοῖς ὑπάρχει ἡ ἐνέργεια, οἷον ἡ ὅρασις ἐν τῷ ὁρῶντι καὶ ἡ θεωρία ἐν τῷ θεωροῦντι καὶ ἡ ζωὴ ἐν τῇ ψυχῇ. (Trad.: «Y puesto que en el caso de algunas potencias el resultado final es su propio ejercicio <así, el resultado final de la vista es la visión, y por la vista no se produce ninguna otra cosa aparte de aquélla>, mientras que en algunos casos se produce algo distinto <así, por acción del arte de construir se produce una casa, aparte de la acción misma de construir>, no es menos cierto que el acto es fin en el primer caso y más fin que la potencia en el segundo caso. Y es que la acción de construir se da en lo que se está construyendo, y se produce y tiene lugar a una con la casa. Así pues, cuando lo producido es algo distinto del propio ejercicio, el acto de tales potencias se realiza en lo que es producido <por ejemplo, el acto de construir en lo que está siendo construido, y el acto de tejer en lo que está siendo tejido; y del mismo modo en los demás casos: en general, el movimiento se realiza en lo movido>. Por el contrario, cuando no hay ninguna obra aparte de la actividad, la actividad se realiza en los agentes mismos <así, la visión en el que está viendo, la contemplación en el que está contemplando y la vida en el alma>».

[253] *Metaph.* *Θ*, 8, 1049b5: φανερὸν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστιν...; b24: ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὂν ὑπὸ

ἐνεργείᾳ ὄντος, οἷον ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου, μουσικὸς ὑπὸ μουσικοῦ, ἀεὶ κινοῦντός τινος πρώτου· τὸ δὲ κινοῦν ἐνεργείᾳ ἤδη ἐστίν. (Trad.: «Es evidente que el acto es anterior a la potencia... Y es que lo que es en acto se genera siempre de lo que es en potencia por la acción de algo que es en acto, por ejemplo, un hombre por la acción de un hombre, un músico por la acción de un músico, habiendo siempre algo que produce el inicio del movimiento. Y lo que produce el movimiento está ya en acto»).

[254] *Phys.* VII, 1, 242a16: ἀνάγκη καὶ τὸ κινούμενον πᾶν ἐν τόπῳ κινεῖσθαι ὑπ' ἄλλου. (Trad.: «Es necesario que todo lo que se mueve según el lugar sea movido por alguna otra cosa»).

[255] *De anima* III, 7, 431a4: φαίνεται δὲ τὸ μὲν αἰσθητὸν ἐκ δυνάμει ὄντος τοῦ αἰσθητικοῦ ἐνεργείᾳ ποιοῦν· οὐ γὰρ πάσχει οὐδ' ἀλλοιοῦται. διὸ ἄλλο εἶδος τοῦτο κινήσεως (del que se estudia en *Física*)· ἡ γὰρ κίνησις τοῦ ἀτελοῦς ἐνέργεια ἦν, ἡ δ' ἁπλῶς ἐνέργεια ἑτέρα ἡ τοῦ τετελεσμένου. (Trad.: «Es claro que el objeto sensible sólo hace pasar la facultad sensitiva de la potencia al acto; pues, de hecho, la facultad no sufre ni pasión ni alteración. Se trata, pues, de otra especie de movimiento. El movimiento ha sido definido como el acto de lo que no está acabado, mientras que el acto, en términos absolutos, es algo muy diferente; quiero decir el acto de lo que está completamente acabado»). Compárese *Metaph.* Θ, 6, 1048b28, donde se toma la κίνησις en su significado más restringido.

[256] *Eth. Eudem.* VIII, 14, 1248a15: τοῦτο μέντ' ἂν ἀπορήσειέ τις, ἆρ αὐτοῦ τούτου τύχη αἰτία, τοῦ ἐπιθυμῆσαι οὗ δεῖ καὶ ὅτε δεῖ. ἢ οὕτω γε πάντων ἔσται; καὶ γὰρ τοῦ νοῆσαι καὶ βουλεύσασθαι· οὐ γὰρ δὴ ἐβουλεύσατο βουλευσάμενος, καὶ τοῦτ' ἐβουλεύσατο, ἀλλ' ἔστιν ἀρχή τις, οὐδ' ἐνόησε νοήσας πρότερον νοῆσαι, καὶ τοῦτ' εἰς ἄπειρον. οὐκ ἄρα τοῦ νοῆσαι ὁ νοῦς ἀρχή, οὐδὲ τοῦ βουλεύσασθαι βουλή.. τὸ δὲ ζητούμενον τοῦτ' ἐστί, τίς ἡ τῆς κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ. δῆλον δή, ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ θεός, καὶ πᾶν ἐκείνῳ. κινεῖ γάρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον. (Trad.: «Sin embargo, uno podría preguntarse si la suerte es causa de desear lo que se debe y cuando se debe; o, en este caso, ¿no será causa de todo, incluso del pensar y del deliberar? Pues no se delibera después de haber deliberado, estando precedida esta deliberación por otra, ni se piensa después de haber pensado con anterioridad a este pensar, y así hasta el infinito, sino que hay un principio. Por consiguiente, el entendimiento no es el principio del pensar, ni la deliberación del deliberar... Pues esto es lo que estamos investigando: ¿cuál es el principio del movimiento en el alma? La respuesta es evidente: como en el universo, también aquí Dios lo mueve todo, ya que, de alguna manera, lo divino en nosotros mueve todas las cosas»).

[257] *V. supra* p. XXX; *Metaph.* Δ, 12, 1019a15.

[258] *Gesch. der Kategorienlehre*, p. 24: «Mediante el ποιεῖν y el πάσχειν son aprehendidos en un concepto general lo activo y lo pasivo; mediante el κεῖσθαι, al menos una parte de los verbos intransitivos; mediante el ἔχειν, la peculiaridad del perfecto griego, en la medida en que expresa la posesión del efecto». Véase también p. 140.

[259] Así, por ejemplo, en *Metaph.* Θ, 8, 1049b8 afirma que la naturaleza —que, según enseña *Phys.* II, 1, 192b20, es un principio de movimiento no en otro, sino en aquello en que ella es— pertenece al mismo género que la potencia que produce un movimiento en otro: καὶ γὰρ ἡ φύσις ἐν ταὐτῷ γίγνεται· ἐν ταὐτῷ γὰρ γένει τῇ δυνάμει· ἀρχὴ γὰρ κινητική, ἀλλ' οὐκ ἐν ἄλλῳ ἀλλ' ἐν

αὐτῷ ᾗ αὐτό.' (Trad.: «Y, ciertamente, la naturaleza pertenece al mismo género que la potencia: es, en efecto, un principio capaz de producir el movimiento, pero no en otro, sino en lo mismo en tanto que lo mismo»).

[260] *Metaph.* *Δ*, 20, 1022b4: ἕξις δὲ λέγεται ἕνα μὲν τρόπον οἷον ἐνέργειά τις ἔχοντος καὶ ἐχομένου, ὥσπερ πρᾶξίς τις ἢ κίνησις· ὅταν γὰρ τὸ μὲν ποιῇ τὸ δὲ ποιῆται, ἔστι ποίησις μεταξύ. οὕτω καὶ τοῦ ἔχοντος ἐσθῆτα καὶ τῆς ἐχομένης ἐσθῆτος ἔστι μεταξὺ ἕξις. (Trad.: «Hábito o posesión <ἕξις> se llama, en un sentido, ese a modo de acto que es peculiar del que posee algo y de lo poseído por él, y que es a manera de una acción o movimiento. <En efecto, cuando algo opera y algo es operado, se da entremedias la 'operación'. Pues del mismo modo se da la 'posesión' entre el que posee un vestido y el vestido poseído>)».

[261] *Categ.* 4, 1b27.

[262] Ib. 2a3: ἔχειν δὲ οἷον ὑποδέδεται ὥπλισται. (Trad.: «Es *ἔχειν*: está calzado, está armado»).

[263] Simplicio: *Ad. categ.* fol. 93a, parágrafo 2, lo explica como sigue: ἐπικτήτου οὖν τινος μετουσία καὶ τοῦ κεχωρισμένου τῆς οὐσίας καὶ μὴ διατιθέντος αὐτὴν καθ' αὑτὸ μηδ' ὀνομάζεσθαι ἀφ' ἑαυτοῦ ποιοῦντος καὶ περικειμένου τὸ ἴδιόν ἐστι τοῦ ἔχειν. (Trad.: «Lo propio del ἔχειν es ser la posesión de algo adquirido, separado de la substancia y que no dispone de sí mismo, como tampoco puede considerarse capaz de actuar o de envolver por sí mismo»).

[264] *Categ.* 9, 11b11: διὰ τὸ προφανῆ εἶναι οὐδὲν ὑπὲρ αὐτῶν ἄλλο λέγεται ἢ ὅσα ἐν ἀρχῇ ἐρρέθη, ὅτι τὸ ἔχειν μὲν σημαίνει τὸ ὑποδεδέσθαι, τὸ ὡπλίσθαι κ. τ. λ. (Trad.: «Sobre esto, por ser obvio, no se dice nada más de cuanto se dijo al principio, a saber, que el ἔχειν (estar) significa ir calzado, ir armado»).

[265] Bonitz, op. cit. p. 643.

[266] Como explicación del contenido real del κεῖσθαι puede valer la que se da de la primera especie de διάθεσις en *Metaph.* *Δ*, 19, 1022b1: διάθεσις λέγεται τοῦ ἔχοντος μέρη τάξις κατὰ τόπον. (Trad.: «Se llama disposición la ordenación según el lugar»). Las restantes que allí se consideran son especies de la cualidad. Véase también *H*, 2, 1042b14 y 19. La variación de la θέσις se realiza en virtud de una especie de movimiento local, mientras que las relaciones no tienen generación ni corrupción propiamente dichas —*v. supra.*

[267] *Categ.* 7, 6b11: ἔτι δὲ καὶ ἡ ἀνάκλισις καὶ ἡ στάσις καὶ ἡ καθέδρα θέσεις τινές, ἡ δὲ θέσις τῶν πρός τι. τὸ δὲ ἀνακεῖσθαι ἢ ἑστάναι ἢ καθῆσθαι αὐτὰ μὲν οὐκ εἰσὶ θέσεις παρωνύμως δὲ ἀπὸ τῶν εἰρημένων θέσεων λέγεται. (Trad.: «Por otra parte, tanto el yacer como el estar de pie o sentado son unas ciertas posiciones, y la posición es de lo relativo: en cambio, el yacer o estar de pie o sentado, de por sí, no son posiciones, sino que se llaman así parónimamente, a partir de las posiciones mencionadas»). Cf. ib. 9, 11, b, 8. Compárese Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, p. 140; p. 215.

[268] Véase Trendelenburg, op. cit. p. 140; p. 142.

[269] Esto es algo que llamó pronto la atención de los comentaristas, como muestra *Schol.* 49, a10: ἀποροῦσι τοίνυν οἱ μειονεξίαν αὐτῶν κατηγοροῦντες ὅτι διὰ τί μὴ ἕνδεκα αἱ κατηγορίαι, προστιθεμένου τοῦ ἔχεσθαι; τί δήποτε γὰρ τοῦ μὲν ποιεῖν τὸ πάσχειν ἀντέταξε, τοῦ δὲ ἔχειν τὸ ἔχεσθαι οὐκέτι; καὶ λύει τοῦτο Συριανός, λέγων ὅτι ὑπὸ τὸ κεῖσθαι ἀνάγεται τὸ ἔχεσθαι, ἔχομεν δὲ μίαν κατηγορίαν τὸ κεῖσθαι· τὸ γὰρ ἐχόμενον ἐν τῷ ἔχοντι

κεῖται. οἷον ἔχει τις δακτύλιον ἢ ἱμάτιον ἢ ὑποδήματα· ταῦτα ἐν τῷ ἔχοντι κεῖται -¿?- (Trad.: «La dificultad, para los partidarios de un número reducido de categorías, es explicar cómo es que no son once, añadiendo el «ser tenido» (ἔχεσθαι). Porque, a fin de cuentas, ¿por qué oponer al hacer un padecer y no oponer a 'tener' un 'ser tenido'? Siriano resuelve el problea afirmando que el ἔχεσθαι cae bajo el κεῖσθαι, con lo que sólo habría una categoría, la de κεῖσθαι. En efecto, aquello que 'es tenido' se sitúa <κεῖται> en el que tiene, por ejemplo un anillo, un vestido o el calzado. Pero, esas cosas que se sitúan en él... ¿?»).

[270] *Phys.* I, 7, 190a34.

[271] Pues, desde luego, lo que no puede haber es un movimiento del movimiento. Véase *Phys.* V, 2, 225b15.

[272] *Metaph.* Z, 1028a10: τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς, καθάπερ διειλόμεθα πρότερον ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς (a saber, en el libro V de *Metafísica*)· σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστι καὶ τόδε τι, τὸ δὲ ὅτι ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων. *τοσαυταχῶς* δὲ λεγομένου τοῦ ὄντος φανερὸν ὅτι τούτων πρῶτον ὂν τὸ τί ἐστιν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν (Trad.: «El ente se dice en muchos sentidos, según distinguimos ya en el tratado *Acerca de cuantos sentidos* <tienen ciertos términos —i.e. *Metaph. V*>. De una parte, en efecto, significa la esencia y la substancia individual y, de otra parte, la cualidad, la cantidad o cualquier otra de las cosas que se predican de este modo. Pues bien, si el ente se dice tal en todos estos sentidos, es evidente que lo que es primero de todos ellos es el *qué es* referido a la substancia»).

[273] *Metaph.* Δ, 7, 1017a24: ἐπεὶ οὖν τῶν κατηγορουμένων τὰ μὲν τί ἐστι σημαίνει, τὰ δὲ ποιόν, τὰ δὲ ποσόν, τὰ δὲ πρός τι, τὰ δὲ ποιεῖν ἢ πάσχειν, τὰ δὲ πού, τὰ δὲ πότε, ἑκάστῳ τούτων τὸ εἶναι ταὐτὸ σημαίνει. (Trad.: «Ahora bien, puesto que de los predicados unos significan *qué es*, otros una cualidad, otros una cantidad, otros alguna relación, otros un hacer o un padecer, otros dónde y otros cuándo, 'ser' significa lo mismo que cada uno de ellos»). Véase también *Phys.* V, 1, 225b5. Por ello dice también Brandis (*Griechisch-Röm. Philos.* III, 1, p. 42): «No pretendemos cuestionar que Aristóteles, más tarde, haya eliminado las determinaciones de ἔχειν y κεισθαι, inicialmente enumeradas, etc.». Y Trendelenburg, en su *Geschichte der Kategorienlehre*, p. 142, dice: «κεῖσθαι y ἔχειν desaparecen manifiestamente en otros pasajes de Aristóteles, como *Anal. post.* I, 22, donde el fin es exponer, recurriendo a las categorías, las diferentes especies del predicar, y donde, con todo, faltan κεῖσθαι y ἔχειν. Cabría suponer que, desde otro punto de vista, quedan subsumidas en categorías como ποιεῖν y πάσχειν, entendidas éstas como lo activo y lo pasivo en su significado amplio. Pero, cuando en *Metaph.* 1029b24, en lugar de las categorías verbales ποιεῖν, πάσχειν, κεῖσθαι y ἔχειν aparece sólo κίνησις, se hace difícil reconocer κεῖσθαι y ἔχειν en el ámbito del movimiento». Véase Bonitz, op. cit. p. 643; Zeller, *Philos. der Griechen*, II, 2, p. 191; p. 197.

[274] Del lugar se dice en *Phys.* IV, 4, 212a20: ὥστε τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον, τοῦτ᾿ ἔστιν ὁ τόπος...28: καὶ διὰ τοῦτο δοκεῖ ἐπίπεδόν τι εἶναι καὶ οἷον ἀγγεῖον ὁ τόπος καὶ περιέχον. (Trad.: «De modo que el primer límite inmóvil de lo que contiene, eso es el lugar...; por eso también parece que el lugar es una superficie y como un recipiente que contiene»). Y sobre el tiempo, véase *Phys.* IV, 12, 221b16: μετρήσει δ᾿ ὁ χρόνος τὸ κινούμενον καὶ τὸ ἠρεμοῦν ᾗ τὸ μὲν κινούμενον τὸ δὲ ἠρεμοῦν· τὴν γὰρ κίνησιν αὐτῶν μετρήσει καὶ τὴν ἠρεμίαν, πόση τις. ὥστε τὸ κινούμενον οὐχ ἁπλῶς

ἔσται μετρητὸν ὑπὸ χρόνου, ᾗ ποσόν τί ἐστιν, ἀλλ' ᾗ ἡ κίνησις αὐτοῦ ποσή. (Trad.: «El tiempo medirá lo que se mueve y lo que está en reposo: lo uno en tanto que se mueve, lo otro en tanto que está en reposo, pues medirá la cantidad de su movimiento y su reposo. De manera que lo que se mueve no será mensurable en términos absolutos por el tiempo en tanto que es una cantidad, sino en tanto que su movimiento tiene una cantidad»). Ib. 223b10: ὁ χρόνος πανταχοῦ ὁ αὐτός. (Trad.: «El tiempo es el mismo en todos los casos»).

275 *Categ.* 6, 5a26: οὐδὲ τὰ τοῦ χρόνου (μόρια θέσιν ἔχει τινά)· ὑπομένει γὰρ οὐδὲν τῶν τοῦ χρόνου μορίων· ὃ δὲ μή ἐστιν ὑπομένον, πῶς ἂν τοῦτο θέσιν τινὰ ἔχοι; ἀλλὰ μᾶλλον τάξιν τινὰ εἴποις ἂν ἔχειν τῷ τὸ μὲν πρότερον εἶναι τοῦ χρόνου τὸ δ' ὕστερον. (Trad.: «Ni tampoco las partes del tiempo: en efecto, ninguna de las partes del tiempo permanece; ahora bien, lo que no permanece, ¿cómo tendrá una posición? Más bien podrías decir, en cambio, que tienen un cierto orden, por ser una parte del tiempo anterior y otra posterior»).

276 *Phys.* IV, 11, 220a24: ὅτι μὲν τοίνυν ὁ χρόνος ἀριθμός ἐστι κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, καὶ συνεχής (συνεχοῦς γάρ), φανερόν. (Trad.: «Es, pues, evidente, que el tiempo es número del movimiento conforme al antes y al después; y que es continuo, porque lo es lo continuo»).

277 *Metaph.* Δ, 19, 1022b1. *Vide supra* p. 195, nota 266.

278 *V. supra* p. 195, nota 267.

279 Que también las partes tienen un lugar se muestra en *Phys.* IV, 5, 212b12: τὰ γὰρ μόρια ἐν τόπῳ πως πάντα. (Trad.: «Todas sus partes están, en cierto sentido, en un lugar»).

280 Así *en Metaph. H*, 2, 1042b19: τὰ δὲ θέσει [λέγεται τῆς ὕλης] οἷον οὐδὸς καὶ ὑπέρθυρον (ταῦτα γὰρ τῷ κεῖσθαί πως διαφέρει). (Trad.: «De otras hay diferencia de posición [se dice de la materia], como el umbral y el dintel <éstos se diferencian, en efecto, por estar situados de cierto modo>)».

281 *Categ.* 7, 6a36. *V. infra*, § 15.

282 Definición de τόπος; v. p. 196, nota 274.

283 Definición de χρόνος; v. p. 197, nota 276.

284 Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, p. 142.

285 Alguna vez, al enumerar las categorías, en lugar de las expresiones ποῦ y ποτέ, se emplean τόπος y χρόνος, v. gr., *Eth. Nicom* I, 4, 1096a24 y *Metaph. K*, 12, 1068a10.

286 *Categ.* 8, 10a25: ἴσως μὲν οὖν καὶ ἄλλος ἄν τις φανείη τρόπος ποιότητος, ἀλλ' οἵ γε μάλιστα λεγόμενοι σχεδὸν τοσοῦτοί εἰσιν. (Trad.: «Así pues, quizá pueda aparecer algún otro tipo de cualidad, pero los que se llaman así con más propiedad son todos estos»).

287 Prantl, *Geschichte der Logik*, I, p. 206; p. 190 etc.

288 Brandis, Brandis: *Griech.-Röm. Philos.*, III, 1, p. 43.

289 El ὄν no se distribuye en las categorías según diferencias específicas, sino según los diferentes modos de ser (i.e. según vimos más arriba, según los diferentes modos de remitir a la οὐσία como término común). A propósito del término πτῶσις, Bonitz observa (op. cit. p. 614) que «πτῶσις tiene en Aristóteles aproximadamente la misma significación en la que nosotros hablamos de «modificación», para indicar variaciones de lo secundario y particular, permaneciendo igual lo esencial». Esto concuerda perfectamente con nuestro principio de división categorial, según el cual estos conceptos supremos de ser eran idénticos según el

término, pero diferentes, en cambio, según el modo en que remitían a él. De la expresión τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας hemos hablado ya más arriba.

* Trad.: «He aquí la deducción pura que hace Aristóteles de las categorías, la razón por la que son diez —vamos a dar la razón por la que tal número ha quedado fijado en diez. Lo mostraremos por la división misma. El ente, o bien está en un sujeto o bien no está en un sujeto. Si no está en un sujeto, de ahí surge la substancia; si está en un sujeto, o bien está por sí o bien no está por sí. Y si está por sí, o bien es divisible o bien es indivisible. Si es divisible, de ahí surge la cantidad; si no es divisible, la cualidad, pues aunque parece que la cualidad es divisible, sólo lo es según la materia. Si no está por sí, su disposición es solitaria, y de ahí surge la relación —que viene pensada según las disposiciones de otros y produce las otras categorías. Pues las categorías simples son cuatro, a saber, substancia, cantidad, cualidad y relación —y de la combinación de éstas surgen las restantes: de la substancia y la cantidad el dónde y el cuándo, etc.» (ndt).

290 Vide Edit. Venet 1768, Tomo XVI, p. 59. El autor se declara discípulo de Temistio.

** Trad.: «Estas son las diez categorías, la primera de las cuales es la ουσία, que, por así decir, sostiene a las otras nueve. Las nueve restantes son los συμβεβηκότα, esto es, los accidentes. De entre estos nueve, unos están en la misma οὐσία, otros fuera de la οὐσία y otros dentro y fuera. La cualidad, la cantidad y la situación están en la propia ουσία. Pues para poder decir que un hombre o un caballo es οὐσία, es necesario también advertir si es bípedo o cuadrúpedo, blanco o negro, si está de pie o tumbado. Estas cosas se hallan en la propia οὐσία y no pueden ser sin ella. Otras está fuera de la οὐσία· el dónde, el cuándo y el tener; pues el lugar, el tiempo y el estar vestido o armado no son algo que pertenezca propiamente a la οὐσία, sino que están separados de ella. Otras cosas son comunes, es decir, dentro y fuera de la οὐσία, como el 'respecto de', el hacer y el padecer. El 'respecto de' como en el caso de lo mayor y lo menor, pues ni una ni otra pueden decirse si no se añade otra cosa, respecto de la cual se es mayor o menor —y esta es la razón por la que tienen uno dentro de sí y otro fuera. De la misma manera, también el hacer está dentro y fuera, pues no se puede decir que alguien golpea si no golpea a otro, ni leer, si no es el caso que el que lee es algo y lo leído otra cosa distinta. Así es como estas cosas están tanto en la οὐσία como fuera de ella. Y con el padecer, lo mismo. Nadie puede ser golpeado o quemado si no sufre esto por acción de otro. Así pues, también estas cosas están tanto en la οὐσία como fuera de ella» (ndt).

*** Trad.: «Así pues, acerca del sujeto son los géneros y las especies; y en el sujeto están los accidentes. De estos nueve accidentes, tres están dentro de la substancia, a saber, cantidad, cualidad y estar situado. Pues, en verdad, estos no pueden ser sin la substancia. Y fuera de la substancia están lugar, tiempo y llevar puesto. Dentro y fuera de la substancia están la relación, el hacer y el padecer» (ndt).

**** Trad.: «Debe saberse que el ente no puede contraerse para dar lugar a algo determinado al modo en que el género se contrae en sus especies por medio de las diferencias. Pues la diferencia, por no participar del género, queda fuera de la esencia del género. Ahora bien, nada puede haber fuera de la esencia del ente. Pues lo que hay fuera del ente es nada, y no puede ser diferencia. Razón por la cual, en el capítulo tercero del presente libro, el filósofo probó que el ente no puede ser género. Es necesario, pues, que el ente se contraiga para

dar lugar a los diversos géneros *según un diverso modo de predicación, que es concomitante a un diverso modo de ser*, pues 'cuantas veces se dice', esto es, cuantos son los modos en que algo se predica, 'tantas significa ser', es decir, tantos son los modos en que ser significa algo. *Y es por ello que los predicamentos en que se divide primeramente el ente se denominan así, porque se distinguen según su diverso modo de predicación.* Y, por consiguiente, puesto que, de las cosas que se predican, algunas 'significan qué', esto es, la substancia, otros cuál, otros cuánto, e igual con las restantes, es necesario que para cada uno de esos modos de predicar el ser signifique lo mismo. Así, cuando si dice que el hombre es ser vivo, el ser significa substancia; pero cuando se dice que el hombre es blanco, significa cualidad, e igual en los demás casos. Y ha de saberse, además, que el predicado puede remitir al sujeto de tres maneras. En primer lugar, cuando es aquello que es el sujeto, como cuando digo: Sócrates es un ser vivo. Pues, aquí, Sócrates es aquello que es ser vivo, Y se dice que este predicamento significa la substancia primera, *que es la substancia particular, de la cual se predican todas las cosas.* El segundo modo es que el predicado se tome según aquello que es en el sujeto. Pues, ciertamente, la predicación o bien es en él por sí y absolutamente, ya sea según la materia (y entonces es cantidad), ya sea según la forma (y entonces es cualidad) o bien es en él no absolutamente, sino en referencia a algo, con lo cual es un 'respecto de algo'. El tercer modo es que el predicado se tome de lo que está fuera del sujeto, y esto puede suceder de doble manera: primeramente, si se trata de algo completamente fuera del sujeto. Y entonces, si no es una medida del sujeto, lo que se predica es el hábito, como cuando decimos que Sócrates está calzado o vestido. Por el contrario, si es su medida, y dado que toda medida extrínseca es ora tiempo, ora lugar, el predicamento habrá de tomarse o bien del lado del tiempo (y entonces se tratará del cuándo) o bien del lado del lugar (y entonces se tratará del dónde —esto último, en caso de no tener en cuenta el orden de las partes en el lugar, pues de tenerlo en cuenta se tratará de la posición). El otro modo es que aquello de lo que se toma el predicamento se halle en el sujeto del que se predica según algo: y si es según el principio, se predica el hacer, pero si es según el término, se predica el padecer, pues la pasión tiene su término en el sujeto paciente... Con lo que es evidente que, cuantos son los modos de la predicación, tantos son los sentidos en los que se dice el ente» (ndt).

[291] Zeller, *Phil. der Griechen*, II, 2, p. 190 y s.

[292] Nosotros hemos llevado a cabo, en primer lugar, la división en accidentes absolutos y relativos, y sólo después hemos pasado a la división de los accidentes relativos, con lo cual, en nuestro caso, las relaciones no pertenecen a las propiedades o accidentes propiamente inherentes. En realidad, no nos parece admisible que, si el ayer y el hoy no son accidentes inherentes, haya en cambio de inherir de manera propia en la substancia lo anterior y lo posterior, que tiene a uno de ellos como fundamento y al otro como término. Por ello vimos ya más arriba cómo el propio Aristóteles excluía el πρός τι con anterioridad. Lo que hacen las relaciones es, por así decir, antes acompañar a un ente que constituye su fundamento, que ser ellas mismas un ente —al menos, son el ser más débil de todos. Así es como el ser mayor afecta a una cantidad, y el ser semejante a una cualidad. Pero también una operación o una circunstancia externa pueden servir de fundamento de una relación, y en tal caso ésta ni siquiera acompañará intrínsecamente. Lo que no puede hacer en ningún caso es inherir, pues

puede perderse en virtud de un cambio que sucede enteramente fuera de la substancia.

[293] *Top.* II, 2, 109b5.

[294] *Categ.* 5, 3a21–b9.

[295] Con ello, caen dos de las principales objeciones suscitadas contra la equiparación de las categorías con las formas gramaticales. En concreto: (1) que también otras partes del discurso, como las partículas mentadas, tendrían que haber dado lugar a categorías. Bonitz tiene, en cualquier caso, plena razón al afirmar que Aristóteles no ha tomado en consideración la totalidad del vocabulario del idioma, cosa que tampoco ha afirmado Trendelenburg (véase *Geschichte der Kategorienlehre*, p. 24), sólo se han tomado en cuenta las formas gramaticales de los predicados de la substancia primera. (2) Que los accidentes, como la cantidad, la cualidad (λευκότης, θερμότης), el hacer y el padecer (πρᾶχις, πάθος), etc., se dejan expresar igual de bien mediante sustantivos que mediante las formas del discurso que se les atribuyen como específicamente suyas (v. Bonitz, op. cit. p. 635 y ss.; Zeller, op. cit. p. 190, nota 2).

[296] *Categ.* 4, 1b28; V. *Top.* I, 9, 103b35.

[297] *Geschichte der Kategorienlehre*, p. 24 y ss.

[298] *V. supra*, § 13.

[299] *V. supra*, § 13.

[300] Zeller, op. cit. p. 190, nota 2.

[301] Zeller, loc. cit.

[302] Lo mismo vale para los casos o inflexiones de los nombres, πτώσεις ὀνόματος, que tampoco son ὀνόματα (cf. *De interpr.* 2, 16a33: τὸ δὲ Φίλωνος ἢ Φίλωνι καὶ ὅσα τοιαῦτα, οὐκ ὀνόματα ἀλλὰ πτώσεις ὀνόματος). (Trad.: «En cuanto a de Filón y para Filón y todas las <expresiones> por el estilo, no son nombres, sino inflexiones del nombre»), lo mismo que los adverbios y que, como éstos, aparecen aquí, no obstante, como predicados de la substancia primera, v. gr., νυκτός, ἐν ἀγορᾶ, ἐν Λυκείῳ.

[303] *V. supra*, § 14, página 213, nota 292.

[304] *Gesch. der Kateg.* p. 140

[305] δοῦλος no es una substancia, tampoco según Aristóteles, como parece creer Trendelenburg (*Gesch. der Kateg.* p. 125; p. 186). Antes bien, el δοῦλος en tanto que δοῦλος es sólo algo referido al δεσπότης, i.e. un πρός τι.

[306] No sólo un ser del orden de los accidentes, también una οὐσία puede convertirse en fundamento de una relación, como por ejemplo ocurre en la relación de Sócrates, en tanto que hombre, con Platón, en la medida en que comparte con él una igualdad substancial cuyo fundamento es la humanidad de Sócrates. El lenguaje no emplea substantivos en este caso, pero sí, significativamente, un pronombre: Σωκράτης ἐστιν ταὐτὸ τῷ Πλάτωνι. (Trad.: «Sócrates es lo mismo que Platón»). El substantivo no podría ser en ningún caso una forma correspondiente para la relación, ni siquiera allí donde la substancia es su fundamento. Aunque cuando se trataba de otros tipos de fundamentos las relaciones tomaban siempre la forma correspondiente (regular), tal cosa viene impedida aquí por el propio carácter accidental, que debe preservarse ante todo.

[307] Otras preguntas, cuya respuesta requiere proposiciones enteras, como ¿por qué? (τί δήποτε), etc. deben quedar, naturalmente, fuera de consideración.

[308] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2ª edición, p. 107.

[309] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, p. 249.

[310] Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, p. 189.
[311] Op. cit. p. 180.
[312] Op. cit. p. 187.
[313] Op. cit. p. 188.
[314] Decimos que lo más general es más cognoscible que lo menos general καθ' ἡμᾶς *en cierta manera*. Y entendemos esto como sigue: algo puede ser conocido, bien mediante captación simple, bien mediante conocimiento científico de la cosa en referencia a las peculiaridades y principios que le corresponden como tal. El segundo tipo de conocimiento resulta tanto más difícil cuanto más general es el objeto de conocimiento —y, por ello mismo, la más difícil de las ciencias es la metafísica, pues trata de lo más general, el ὄν (véase *Metaph. A*, 2, 982a23). El primer tipo de conocimiento, por el contrario, resultará más fácil en la misma medida. Por eso hemos oído ya más arriba que el ὄν es lo primero que captamos intelectualmente, y en *Phys.* I, 1, 184a18 se enseña que lo más general es σαφέστερον καὶ γνωριμώτερον ἡμῖν, mientras que lo menos general lo es τῇ φύσει. Quien no posee el concepto del género, menos todavía puede poseer el de la especie, que presupone el primero. Con todo, y puesto que *Anal. post.* I, 2, 72a1 parece poco acorde con todo esto, debemos añadir lo siguiente: todo es cognoscible en la medida en que es ente; resulta, pues, que todo es en y por sí (y por naturaleza) tanto más cognoscible cuanto más ente es; y son, pues, las substancias separadas, en tanto que actos puros y entes perfectísimos, en y por sí lo más cognoscible (*Metaph. α*, 1, 993b11). Pero como nuestro conocimiento se realiza por mediación de los sentidos, las cosas materiales resultan para nosotros más cognoscibles, a pesar de la potencialidad de la que están afectadas. Sólo por medio de ellas nos elevamos al conocimiento de las entidades inmateriales. Así es como, aquí, lo γνωριμώτερον καθ' ἡμᾶς se opone a lo γνωριμώτερον τῇ φύσει.

Con todo, también en referencia al conocimiento de lo corporal se da una oposición semejante entre lo uno y lo otro. Pues lo corporal, debido a su ser imperfecto, afectado por la potencialidad de la materia, sólo es cognoscible intelectivamente en lo general, mientras que en lo individual viene captado por los sentidos. Ahora bien, el conocimiento intelectivo es más perfecto que el sensitivo, con lo que lo general resulta aquí ἁπλῶς γνωριμώτερον, y lo individual, en cambio, menos cognoscible, también ἁπλῶς. Pero como, en nuestro caso, el conocimiento sensible precede al intelectivo, lo individual es lo más cognoscible καθ' ἡμᾶς. Y esto es lo que enseña *Anal. post.* I, 2.

Por su parte, lo general que sólo puede ser conocido intelectivamente manifiesta, de nuevo, diferentes niveles de generalidad, desde los géneros supremos hasta la especie especialísima. Y también aquí hallamos la misma oposición entre lo γνωριμώτερον καθ' ἡμᾶς y lo γνωριμώτερον τῇ φύσει. Pues la especie es τῇ φύσει más cognoscible que el género –que, según vimos, está en proporción con la materia, mientras que la diferencia sigue la forma. Quien conoce una cosa según la especie la conoce, según su ser íntegro, de una manera más perfecta y determinada que quien sólo posee conocimiento del género. Por el contrario, el género es καθ' ἡμᾶς más cognoscible que la especie, pues, en el camino del conocimiento, pasando paulatinamente desde el conocimiento en potencia al conocimiento perfecto, actual, nos apropiamos primero del género y sólo después de la definición completa, en la que conocemos la especie. Como en otros casos, también aquí se contrapone lo que es γενέσει πρότερον

a lo que es οὐσίᾳ πρότερον (*Metaph. M*, 2, 1077, a, 19, 26; *De generat. anim.* II, 6, 742a21; *Metaph. M*, 8, 1084b10 etc.). Y esto es lo que enseña *Phys.* I, 1. No se contradicen, por tanto, ambos pasajes.

[315] *Gesch. der Kategorienlehre* p. 148.

[316] Op. cit. p. 187.

[317] *Metaph. Γ*, 2, 1003b12: οὐ γὰρ μόνον τῶν καθ' ἓν λεγομένων ἐπιστήμης ἐστὶ θεωρῆσαι μιᾶς, ἀλλὰ καὶ τῶν πρὸς μίαν λεγομένων φύσιν· καὶ γὰρ ταῦτα τρόπον τινὰ λέγεται καθ' ἕν. δῆλον οὖν ὅτι καὶ τὰ ὄντα μιᾶς θεωρῆσαι ᾗ ὄντα. πανταχοῦ δὲ κυρίως *τοῦ πρώτου ἡ ἐπιστήμη, καὶ ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται, καὶ δι' ὃ λέγονται.* εἰ οὖν τοῦτ' ἐστὶν ἡ οὐσία κ. τ. λ. (Trad.: «Corresponde, en efecto, a una única ciencia estudiar no solamente aquellas cosas que se denominan según un solo significado, sino también las que se denominan en relación con una sola naturaleza; y es que éstas se denominan también, en cierto modo, según un solo significado. Es, pues, evidente que el estudio de los entes, en tanto que entes, corresponde también a una sola <ciencia>. Ahora bien, *en todos los casos la ciencia se ocupa fundamentalmente de lo primero, es decir, de aquello de que las demás cosas dependen y en virtud de los cual reciben la denominación <correspondiente>*. Por tanto, si esto es la substancia, etc.»).

[318] Por ejemplo, *De coelo* II, 4, 286b22: ὥστ' εἰ τὸ τέλειον πρότερον τοῦ ἀτελοῦς καὶ διὰ ταῦτα πρότερον ἂν εἴη τῶν σχημάτων ὁ κύκλος κ. τ. λ. (Trad.: «De modo que, si lo perfecto es anterior a lo imperfecto, también por este motivo será el círculo la primera de las figuras»).

[319] *Metaph. B*, 3, 999a12: ἐν δὲ τοῖς ἀτόμοις οὐκ ἔστι τὸ μὲν πρότερον τὸ δ' ὕστερον. (Trad.: «En los individuos, sin embargo, no se dan lo anterior y lo posterior»).

[320] *Metaph. Z*, 3, 1029a29: διὸ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν οὐσία δόξειεν ἂν εἶναι μᾶλλον τῆς ὕλης. (Trad.: «Por lo cual a la forma específica y al compuesto de ambas habría que considerarlos substancia en mayor grado que a la materia»).

[321] Como con esta sucesión hemos relegado al ποῦ a un puesto bastante remoto, alguien podría hacernos a nosotros, en forma modificada, el reproche que Trendelenburg plantea en p. 188, a saber, que la φορά, siendo la κίνησις propia de esta categoría tan posterior, es con todo la primera κατ' οὐσίαν entre las κινήσεις. Pues cuando Aristóteles declara (*Phys.* VIII, 7, 261a19) que ἡ κίνησις αὕτη πρώτη τῶν ἄλλων ἂν εἴη κατ' οὐσίαν, usa el término en este sentido. Con todo, si se tienen en cuenta las razones que allí aduce, la dificultad se resuelve fácilmente. La primera procede del hecho de que, como el movimiento local es propio de las especies animales más perfectas, de ello se sigue que el movimiento local es el primero por la perfección del sujeto, con lo cual él mismo aparece, en cierto sentido, como el más perfecto. La segunda razón es que, cuanto menor es lo que el movimiento cambia en lo movido, tanto más perfecto es su sujeto y, por ende, tanto más perfecto es en cierta manera el movimiento mismo. Pero es precisamente el movimiento local el que menos altera su sujeto, precisamente porque el lugar es algo que envuelve desde fuera, mientras que cualidad y cantidad inhieren y la substancia se identifica con el sujeto. Por ello, el cambio substancial debe ser posterior a la ἀλλοίωσις, ésta al cambio cuantitativo y éste, a su vez, a la variación local. Se ve, pues, que la demostración no se apoya en la perfección de la categoría de ποῦ. Muy al contrario, cuanto más insignificante es lo que cambia, más perfecto es el

movimiento. La perfección del movimiento local habla, por consiguiente, en favor de la imperfección de la categoría del término.

[322] *V. supra*, § 13.

[323] Trendelenburg, op. cit., p. 182.

[324] *Categ.* 5, 1b10: ὅταν ἕτερον καθ' ἑτέρου κατηγορῆται ὡς καθ' ὑποκειμένου, ὅσα κατα τοῦ κατηγορουμένου λέγεται, πάντα καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμενου ῥηθήσεται, οἷον κ. τ. λ. (Trad.: «Cuando una cosa se predica de otra como de un sujeto, todo aquello que se dice del predicado se dice también del sujeto...»).

[325] *V. supra* cap. III, § 2.

[326] *Griech.-Röm. Philos.* II, 2, 1, p. 401.

[327] Incluso si se las denominara substancias κατ' ἀναλογίαν, ello no impediría su reducción a la οὐσία como categoría correspondiente, según prueban el ὂν δυνάμει, que se da en todas las categorías, la ὕλη y la μορφή (*v. supra*, § 11). Sólo entre cosas directamente subordinadas a un género es imposible que se dé una analogía en la participación del concepto genérico.

[328] Trendelenburg, op. cit. p. 182.

[329] *Metaph. Z*, 5, 1031a10.

[330] El πάσχειν es idéntico al κινεῖσθαι no sólo real, sino también *conceptualmente*, y se distingue de él sólo en virtud de la reducción a una u otra categoría. *Vide supra*, cap. IV, § 2.

[331] *Metaph. Δ*, 14, 1020b17: τὰ δὲ πάθη τῶν κινουμένων ᾗ κινούμενα, καὶ τῶν κινήσεων διαφοραί. (Trad.: «<las cualidades son >(...) las afecciones de las cosas que se mueven en tanto que se mueven, y las diferencias de los movimientos»).

[332] *Metaph. Δ*, 14, 1020b15: ταύτης δὲ τι καὶ ἡ ἐν τοῖς ἀριθμοῖς ποιότης μέρος· διαφορὰ γάρ τις οὐσιῶν, ἀλλ' ἢ οὐ κινουμένων ἢ οὐχ ᾗ κινούμενα. (Trad.: «Algo de este tipo es también la cualidad de los números: es, en efecto, una diferencia de substancias, o no sometidas a movimiento, o no en tanto que sometidas a movimiento»).

[333] Véase *Metaph. Δ*, 13, 1020a19.

[334] *Geschichte der Kategorienlehre*, p. 181 y en otros lugares.

[335] Op. cit. p. 179.

[336] *V. supra*, § 10.

[337] *V. supra*, § 9.

[338] *Geschichte der Kategorienlehre*, p. 139; p. 184.

[339] *Griech.-Röm. Philos.* II, 2, 1; p. 404.

[340] Cuando, en referencia al τόπος perteneciente a la categoría de cantidad se habla de un arriba y un abajo (que, según parece, debería pertenecer más bien a la categoría de ποῦ —cf. *Geschichte der Kategorienlehre*, p. 183; *Griech.-Röm. Philos.* p. 401), es notorio que se trata de otro arriba y abajo, análogo. No se trata del arriba al que me refiero cuando digo que esta cosa, situada en algún lugar, está arriba; sino de cuando digo que este lugar, que determina el ποῦ de algo, está arriba, es decir, que lo determina de manera tal que está arriba. Aristóteles dice: τὴν πρὸς τὸ μέσον χώραν κάτω λέγοντες, mientras que lo que propiamente se denomina κάτω sería τὸ ἐν τῇ πρὸς τὸ μέσον χώρᾳ. Así pues, aquí denomina κάτω a aquello que constituye el κάτω, de la misma manera que a veces, en sentido inverso, llama lugar a lo determinado por el lugar —v.gr., *Metaph. K*, 12, 1068a10, donde aparece τόπος en lugar de ποῦ.

[341] Así, por ejemplo, el cap. VI (4b24) enumera τόπος y χρόνος como especies propias de la cantidad, no reconocidas en cambio por *Metaph.* Δ, 13, donde el χρόνος llega incluso a ser designado como κατὰ συμβεβηκὸς ποσόν. Cf. 1020a28.

[342] *Categ.* 7, 8b21: ἴσως δὲ χαλεπὸν ὑπὲρ τῶν τοιούτων σφοδρῶς ἀποφαίνεσθαι μὴ πολλάκις ἐπεσκεμμένον· τὸ μέντοι διηπορηκέναι ἐφ' ἑκάστου αὐτῶν οὐκ ἄχρηστόν ἐστιν. (Trad.: «Sin duda es difícil hacer aseveraciones firmes acerca de tales cuestiones sin haberlas examinado muchas veces; sin embargo, no es inútil haber penetrado en la dificulad de cada una de ellas»).

[343] Cf. *Categ.* 8, 10a19.

[344] Esto en referencia a la objeción planteada en *Geschichte der Kategorienlehre*, p. 184.

[345] Ib. p. 131 y s.

[346] *V. supra*, § 15.

[347] *V. supra*, § 13.

[348] Simplicio, *Ad categ.* fol. 76a, § 11. Ed. Basil.

[349] El πρός τι choca aquí con la cualidad más que con el *quantum* (a lo que se refería en primera instancia Trendelenburg, p. 183), en el que sólo habría tomado el lugar de la diferencia; y no tanto con la cuarta especie de la cualidad, —que, según parece, Aristóteles excluye con todas las consecuencias (Cf. *Categ.* 8, 10, a, 18)— cuanto con la tercera, como mostraremos a continuación.

[350] *Metaph. N*, 1, 1088b2: τὸ δὲ πρός τι οὔτε δυνάμει οὐσία οὔτε ἐνεργείᾳ. (Trad.: «Ahora bien, lo relativo no es substancia ni en acto ni en potencia»).

[351] *Geschichte der Kategorienlehre*, p. 187.

[352] Op. cit. p. 181.

[353] Op. cit. p. 187.

[354] *Phys.* II, 2, 194b8: ἔτι τῶν πρός τι ἡ ὕλη.

[355] *Metaph. N*, 1, 1088b1: ἀνάγκη τε ἑκάστου ὕλην εἶναι τὸ δυνάμει τοιοῦτον, ὥστε καὶ οὐσίας· τὸ δὲ πρός τι *οὔτε δυνάνει οὐσία οὔτε ἐνεργείᾳ.* ἄτοπον οὖν, μᾶλλον δὲ ἀδύνατον, τὸ οὐσίας μὴ οὐσίαν ποιεῖν στοιχεῖον καὶ πρότερον· ὕστερον γὰρ πάσαι αἱ κατηγορίαι.

[356] *De anima* II, 2, p. 414, a, 25: ἑκάστου γὰρ ἡ ἐντελέχεια ἐν τῷ δυνάμει ὑπάρχοντι καὶ τῇ οἰκείᾳ ὕλῃ πέφυκεν ἐγγίγνεσθαι. (Trad.: «Para cada cosa, la entelequia se realiza por naturaleza en el sujeto en potencia, es decir, en la materia adecuada»).

[357] *Griech.-Röm. Philos.*

[358] Cf. *Phys.* III, 3, 202a18, y b17.

[359] *V. supra*, § 11.

[360] *Categ.* 7, 8a25.

[361] Sólo *Metaph.* Δ, 15, 1021a31 se refiere también a éstos: τό τε γὰρ διανοητὸν σημαίνει ὅτι ἐστὶν αὐτοῦ διάνοια, οὐκ ἔστι δ' ἡ διάνοια πρὸς τοῦτο οὗ ἐστὶ διάνοια· *δὶς γὰρ ταὐτὸν εἰρημένον ἂν εἴη.* ὁμοίως δὲ καὶ τινός ἐστιν ἡ ὄψις ὄψις, οὐχ οὗ ἐστὶν ὄψις· καίτοι γ' ἀληθὲς τοῦτο εἰπεῖν· ἀλλὰ πρὸς χρῶμα ἢ πρὸς ἄλλο τι τοιοῦτον (Trad.: «En efecto, 'pensable' significa que hay pensamiento de ello, pero el pensamiento no es relativo a aquello de que es pensamiento <pues, en tal caso, se repetiría dos veces lo mismo>; de modo semejante, la visión es también visión de algo, pero no de aquello de que es visión <aunque es verdadero, ciertamente, dicho así>, sino que es relativa al color o a cualquier otra cosa semejante»).

[362] *V. supra*, § 15.

[363] *Categ.* 8, 11a23: σχεδὸν γὰρ ἐπὶ πάντων τῶν τοιούτων τὰ γένη πρός τι λέγεται, τῶν δὲ καθ' ἕκαστα οὐδέν. ἡ μὲν γὰρ ἐπιστήμη, γένος οὖσα, αὐτὸ ὅπερ ἐστὶν ἑτέρου λέγεται (τινὸς γὰρ ἐπιστήμη λέγεται), τῶν δὲ καθ' ἕκαστα οὐδὲν αὐτὸ ὅπερ ἐστὶν ἑτέρου λέγεται, οἷον ἡ γραμματικὴ οὐ λέγεται τινὸς γραμματικὴ οὐδ' ἡ μουσικὴ τινὸς μουσική. ἀλλ' εἰ ἄρα, κατὰ τὸ γένος καὶ αὗται τῶν πρός τι λέγονται, οἷον ἡ γραμματικὴ λέγεται τινὸς ἐπιστήμη, οὐ τινὸς γραμματική, καὶ ἡ μουσικὴ τινὸς ἐπιστήμη λέγεται, οὐ τινὸς μουσική, ὥστε αἱ καθ' ἕκαστα οὐκ εἰσὶ τῶν πρός τι. λεγόμεθα δὲ ποιοὶ ταῖς καθ' ἕκαστα κ. τ. λ. (Trad.: «Pues en casi todas las cosas de este tipo los géneros se dicen respecto de algo; de las singulares, en cambio, ninguna; en el caso del conocimiento, en efecto, que es un género, aquello mismo que es se dice de otra cosa —pues el conocimiento se dice de algo—. De las singulares, en cambio, ninguna se dice de otra en aquello mismo que es, v.gr., el conocimiento gramatical no se llama *conocimiento gramatical de algo*, ni el conocimiento musical, *conocimiento musical de algo*, sino que, en todo caso, estas cosas se pueden decir respecto a algo con arreglo al género, v.gr., el conocimiento gramatical se llama *conocimiento de algo*, no *conocimiento gramatical de algo*, y el conocimiento musical, *conocimiento de algo*, no *conocimiento musical de algo*; de modo que las cosas singulares no son respecto a algo. Ahora bien, nos llaman *tales* o *cuales* por las singularidades...»).

[364] *Metaph.* Δ, 15, 1021b3: τὰ μὲν οὖν καθ' ἑαυτὰ λεγόμενα πρός τι τὰ μὲν οὕτω λέγεται, τὰ δὲ ἂν τὰ γένη αὐτῶν ᾖ τοιαῦτα, οἷον ἡ ἰατρικὴ τῶν πρός τι ὅτι τὸ γένος αὐτῆς ἡ ἐπιστήμη δοκεῖ εἶναι τῶν πρός τι. (Trad.: «Ciertamente, de las cosas que son relativas por sí, unas se dice que lo son del modo expuesto, y otras porque sus géneros son tales; así, la medicina es relativa porque su género, la ciencia, se considera que es relativo»).

[365] *Geschichte der Kategorienlehre*, p. 183.

[366] *V. supra*, § 9.

[367] *Categ.* 8, 11a37: ἔτι εἰ τυγχάνοι τὸ αὐτὸ πρός τι καὶ ποιὸν ὄν, οὐδὲν ἄτοπον ἐν ἀμφοτέροις τοῖς γένεσιν αὐτὸ καθαριθμεῖσθαι. (Trad.: «Además, si acontece que la misma cosa es *quale* y *respecto a algo*, no tiene nada de absurdo que se la cuente en ambos géneros»).

[368] *V. supra*, § 13.

[369] *V. supra*, p. 239, nota 363.

[370] *Metaph.* Δ, 15, 1021b3: τὰ μὲν οὖν *καθ' ἑαυτὰ* λεγόμενα πρός τι τὰ μὲν οὕτω λέγεται, τὰ δὲ ἂν τὰ γένη αὐτῶν ᾖ τοιαῦτα... (Trad.: «Ciertamente, de las cosas que se dice que son relativas *por sí*, unas se dice que son relativas del modo expuesto, y otras porque sus géneros son tales»). b8: τὰ δὲ κατὰ συμβεβηκός, κ. τ. λ. (Trad.: «Está, finalmente, lo relativo por accidente...»).

[371] Ib. b6: ἔτι καθ' ὅσα τὰ ἔχοντα λέγεται πρός τι, οἷον ἰσότης ὅτι τὸ ἴσον, καὶ ὁμοιότης ὅτι τὸ ὅμοιον. (Trad.: «También son <relativas por sí> todas aquellas cosas por cuya posesión algo se denomina relativo, por ejemplo, la igualdad es por sí relativa porque lo es lo igual, y la semejanza porque lo es lo semejante»).

[372] *Geschichte der Kategorienlehre*, p. 184.

[373] *Philosophie der Griechen* II, 2, p. 197: «En sentido estricto, ambas (el dónde y el cuándo) deberían colocarse bajo la categoría de lo relativo».

[374] *Metaph. N*, 1, 1088a29: σημεῖον δ' ὅτι ἥκιστα οὐσία τις καὶ ὄν *τι τὸ πρός τι τὸ μόνον μὴ εἶναι γένεσιν αὐτοῦ μηδὲ φθορὰν* μηδὲ κίνησιν, ὥσπερ κατὰ τὸ ποσὸν αὔξησις καὶ φθίσις, κατὰ τὸ ποιὸν ἀλλοίωσις, κατὰ τόπον φορά, κατὰ τὴν οὐσίαν ἡ ἁπλῆ γένεσις καὶ φθορά. ἀλλ' οὐ κατὰ τὸ πρός τι· ἄνευ γὰρ τοῦ κινηθῆναι ὁτὲ μὲν μεῖζον ὁτὲ δὲ ἔλαττον ἢ ἴσον ἔσται θατέρου κινηθέντος κατὰ τὸ ποσόν. (Trad.: «Y una señal de que *lo relativo no es, ni mucho menos, una substancia y un ente, la tenemos en que es lo único de que no hay generación ni corrupción ni movimiento*, como hay aumento y disminución en la cantidad, alteración en la cualidad, desplazamiento en el lugar, generación y corrupción absolutas en la substancia, pero no en la relación. Y es que, sin ser afectada por movimiento alguno, una cosa será unas veces mayor, y otras veces menor o igual, si la otra cosa cambia en cuanto a la cantidad»).

[375] *Geschichte der Kategorienlehre*, p. 165 y s.

[376] *De interpret.* 12, 21b30.

[377] *Geschichte der Kategorienlehre*, p. 181.

[378] Véase Brandis, *Griechisch-Röm. Philos.* II, 2, 1, p. 163.

[379] *V. supra*, § 11, 3 página 175 y s. En dicho parágrafo también hemos hablado de la situación de la κίνησις respecto de las categorías y sobre los conceptos transcendentales.

[380] *Metaph. Δ*, 12, 1019b21; compárese *Θ*, 1, 1046a6.

[381] *Metaph. Z*, 1, 1028a18: τὰ δ' ἄλλα λέγεται ὄντα τῷ τοῦ οὕτως ὄντος τὰ μὲν ποσότητας εἶναι, τὰ δὲ ποιότητας, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ ἄλλο τι τοιοῦτον. (Trad.: «Mientras que los demás se denominan entes porque son cantidades o cualidades o afecciones o alguna otra determinación de lo ente en el sentido señalado»).

[382] Ib. a30: ὥστε τὸ πρώτως ὂν καὶ οὐ τὶ ὂν ἀλλ' ὂν ἁπλῶς ἡ οὐσία ἂν εἴη. πολλαχῶς μὲν οὖν λέγεται τὸ πρῶτον· ὅμως δὲ πάντων ἡ οὐσία πρῶτον καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ κ. τ. λ. (Trad.: «De modo que lo primeramente ente, lo que no es en algún aspecto sino simplemente, será la substancia. Pero primero se dice en muchos sentidos. Pues bien, en todos ellos es primera la substancia: según el concepto, según el conocimiento y según el tiempo»).

[383] *Metaph. Γ*, 2, 1003b16: πανταχοῦ δὲ κυρίως τοῦ πρώτου ἡ ἐπιστήμη, καὶ ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται, καὶ δι' ὃ λέγονται. εἰ οὖν τοῦτ' ἐστὶν ἡ οὐσία, τῶν οὐσιῶν ἂν δέοι τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ἔχειν τὸν φιλόσοφον. (Trad.: «Ahora bien, en todos los casos la ciencia se ocupa fundamentalmente de lo primero, es decir, de aquello de que las demás cosas dependen y en virtud de lo cual reciben la denominación <correspondiente>. Por tanto, si esto es la substancia, el filósofo deberá hallarse en posesión de los principios y las causas de las substancias»).

[384] *Metaph. Z*, 1, 1028b6: διὸ καὶ ἡμῖν καὶ μάλιστα καὶ πρῶτον καὶ μόνον ὡς εἰπεῖν περὶ τοῦ οὕτος ὄντως θεωρητέον τί ἐστιν. (Trad.: «Por ello, también nosotros hemos de estudiar, sobre todo, en primer lugar y —por así decirlo— exclusivamente, qué es lo ente en el sentido indicado»).

Fotocomposición
Encuentro-Madrid
Impresión y encuadernación
Cofás-Madrid
ISBN: 978-84-7490-839-8
Depósito Legal: M-9384-2007
Printed in Spain



Franz Clemens Brentano (Marienberg 1838 - Zurich 1917) estudió filosofía en Munich, Würzburg, Berlín y Münster, y se doctoró en Tubinga. Estudió también teología en Munich y Würzburg y se ordenó sacerdote católico en 1864. Enseñó filosofía en las universidades de Würzburg y Viena, donde tuvo como alumnos a Freud, Stumpf, Meinong o Husserl. Se interesó especialmente por la filosofía aristotélica, la psicología y la ontología. Defendió la intencionalidad de los fenómenos psíquicos, tesis que influyó decisivamente en el nacimiento de la fenomenología. Su oposición al dogma de la infalibilidad papal le fue alejando de la Iglesia, llegando a abandonar el sacerdocio. Entre sus principales obras se encuentran *Psicología desde el punto de vista empírico* y *El origen del conocimiento moral.*

«Tiene el lector en sus manos una versión española de la disertación con la que un jovencísimo Franz Brentano de apenas 25 años se doctoró *in absentia* por la Universidad de Tubinga, en 1862. La obra fue publicada ese mismo año en Friburgo, sin que desde entonces haya conocido nueva edición alemana, a pesar de lo cual se ha convertido en un clásico de referencia obligada para el estudio del problema del ser en Aristóteles. Ejemplo de ello es la admiración entusiasta de Martin Heidegger, quien encontró en ella 'la revelación de la filosofía' y un estímulo en su propio camino de pensamiento.

Brentano comienza su tratado recapitulando los diferentes pasajes en que Aristóteles habla de sentidos del ente, mostrando que todos ellos se dejan reconducir a una cuádruple distinción, expresada en los conceptos de lo accidentalmente ente, el ente en el sentido de la verdad, el ente en potencia y el ente en acto y, finalmente, el ente categorial. Esta división central sirve para articular la obra, que se ordena en cuatro capítulos, dedicados a cada uno de estos sentidos».

(De la *Presentación*)

EE
ENCUENTRO
FILOSOFÍA

ISBN: 978-84-7490-839-8



www.ediciones-encuentro.es

